يوسف بن عدي

محمد عزيز الحبابي
وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

إهــداء

إلى كلّ الذين دافعوا عن الحرية من أجل الإنسان...

وعن الإنسان من أجل الحرية...

يوسف بن عدي

محمد عزيز الحبابي

وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية

مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية

M. 'Azīz Al-Ḥabābī wa Ta'sīs al-Falsafah al-Shakhṣānīyah al-Wāqi'īyah

تأليف: يوسف بن عدي
عدد الصفحات: 200
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 920
الترقيم الدولي: 978-614-8030-02-4

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Author: Yūsuf bin 'Adī
Pages: 200
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 920
ISBN: 978-614-8030-02-4

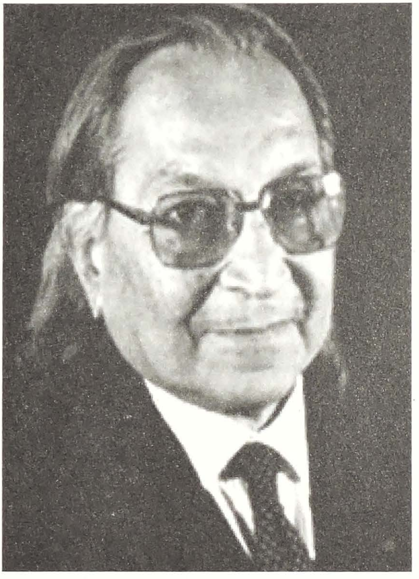
Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 661423341 212+
Email: markazkitab@gmail.com



«أومن بأنّه لا تجديد، ولا تكامل، إذا لم نعتمد النقد الذاتي أساساً في المنهج الذي نتخذه، لأنّ المجاملات مع أنفسنا من الأسباب المباشرة لما حلّ بنا من تخلُّف، ومن هنا يبدأ النقد الذاتي».

د. محمد عزيز الحبابي

المحتوى

في التمهيد

من ذا الذي ينكر قيمة الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي في دائرة الفكر العربي المعاصر؟! بل قل: مَن ذا الذي يجادل في غزارة إنتاجه الفكري، والأدبي، والشعري؟! ألم يسهم هذا الرجل في استئناف الفعل الفلسفي في المغرب؟! لقد صدق من قال: «بعد ابن رشد جاء الحبابي».

من هنا، كان من الصعب علينا، ونحن نفكر في المطارحات الفلسفية العربية المعاصرة، أن نتغاضى، لأي سبب من الأسباب، عن مفكر عربي مسلم، ذي نزعة شخصانية، في مواجهة الأزمات والمشكلات؛ التي حلّت بالعالم العربي، والإسلامي، والثالثي. إنها أزمة أو غمّة الاستعمار الغادر؛ الذي سارع بكل قواه إلى استنزاف خيرات الأمم، والشعوب المضطهدة، الأمر الذي انعكس على شخصية الإنسان العربي، والمغربي على حد سواء. ألم تر أن هذا الإنسان العربي قد مُرّغت كرامته، وأضحى تحت نير الذل والهوان؟! مما دفع الحبابي إلى التفكير في استرجاع كرامة الإنسان العربي، وكينونته، ووجوده الحقيقي والأصيل.

إنّ إهمال فلسفة الحبابي، في تصوري، من قبل أهل التفلسف والنظر؛ هو كمن يتحدث عن الإنسان دون رأسه، أو قل كمن يفكر دون الاشتكال عن البداية، أو على الأقل اختيار بداية معينة -كما يقول الجابري- تكون منارة الانطلاق للتفكير، والنقد، والتأمل.

وبهذا الاعتبار، صار التفكير في الشخص والتشخصن من أولويات المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي؛ حتى يتسنّى له الانعتاق من براثن الاستعمار، والإمبريالية الظالمة.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن الوطن العربي الكبير، والعالم الثالث بأسره، قد تعرض إلى هجمة منظمة تستهدف هويةَ الإنسان العربي والمسلم من حيث هو كذلك، وتهجين هويته، وتفتيت روابط الأخوة، وتفكيك أواصر التعاون والاندماج؛ إذ لم تكن شعارات التمدن، والتنوير، وتصدير الحداثة إلا أقنعة تخفي وراءها، على وجه الإجمال، دوافع بغيضة ترنو إلى إغراق الإنسان العربي في دوائر التقليد، والتبعية، والجمود. وهذا لا ينفي وجود -كما يقول مالك بن نبي- قابلية للاستعمار، والتأثر السلبي بالآخر؛ لهذا، كان الوعي العربي المعاصر يحمل ذلك السؤال الإشكالي المركب في ذاكرته: كيف نفكر ونمثل الغرب كوجه إمبريالي ومعرفي - علمي (حداثي) في الوقت ذاته؟

وهكذا، اندفع الفكر العربي المعاصر إلى التفكير في قضايا الحرية والتحرر، فالحرية التي دافع عنها فيلسوفنا الحبابي هي حرية تشاركية، باعتبار أنها لا تنحصر في الأنا الفردي فهي تحرر، أو حريات؛ إذ إن الفردي لا يحظى بالقوة، والفعالية، والدينامية إلا ضمن «النحن». إنها حركة التشخصن، والاندماج، والتعاون، والتعارف مع الذات، والمصالحة معها، والانفتاح على الغرب الحديث، والتواصل معه. وهذا ما يسمّيه الحبابي «تعصير الأصالةِ» و«تأصيلُ المعاصرة».

من المؤكد أن تقديمنا لهذا العمل إنما يصدر عن قناعة مفادها أنَّ الفكر الفلسفي العربي المعاصر لن يحقق الإبداع، ويتحصل على النهضة، والتنوير، ما لم يقرأ اللاحق السابق عن طريق النقد والتطوير، أو التقويم والتفكيك. فالقراءة النقدية لتراثنا الثقافي العربي هي المدخل الرئيس لتحديث آليات تفلسفنا، والإقلاع عن التقليد والجمود؛ إذ لا وجود لحداثة مع وجود

التقليد -كما يقول طه عبد الرحمن- فمتى خرج الفكر العربي المعاصر عن هذا الطريق، طريق نقد العقل، وآلياته، وطرق تفلسفه، وكيفيات تعامله مع الموضوعات، والقضايا، فإن مآله إما الارتداد إلى الوراء، حيث النزعة الماضوية المقلقة، وإما الاستلاب حيث يتم تحول الحداثة إلى قدر تاريخي، وأنطولوجي -كما يقول مارتن هيدغر- وهذا أمر معيب!. وهذا يعني أن الحل في الانتقائية، والتلفيقية، بل إن روح الحداثة، والإبداع، والتجديد تتمثل فيما سماه عبد الكبير الخطيبي: «النقد المزدوج».

ومن البيِّن أن المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي قد رسم لنا طريق (الخلاص) النظري، أو قل (الفكرولوجي)، وذلك حينما لفت انتباهنا إلى تأمل مشكلات الحاضر من استعمار، واستلاب، وصراع بين قيم المزاحمة السلبية وقيم المنافسة الإيجابية، وما بين التفكير في عالم غدوي جديد، كله آمال، وطموحات، واستشرافات للمستقبل العربي، والثالثي.

ولعل الماضي هو الحلقةُ الأصيلةُ في هذه المعادلة، إذ فهم الماضي، وتعقله، وامتلاكه، وتجاوزه على مستوى الفهم والمعقولية، ومحاولة استدراجه في زمن الحداثة والمعاصرة؛ من الأمور النظرية؛ التي عالجها الحبابي في جُلّ مؤلفاته الفكرية، والروائية، والقصصية، حيث نجد الصراع بين جيل الماضي التقليدي وبين جيل الحداثة والمعاصرة.

وعلى هذا، فمشروعُ الشخصانية الواقعية-الغدوية، لدى محمد عزيز الحبابي، هو **مشروع إنقاذ** الأمة العربية، والإسلامية، والثالثية من ظلم الاستعمار، وآثاره، وانعكاساته الثقافية، والنفسية، والاقتصادية، مشروع أمل في الوجود الإنساني القادر على تحصيل أمنياته في التقدم والمعاصرة عن طريق التشخصن، والاندماج، والمعية، والتواصل الإنساني.

من هنا، كانت مناسبة تفكيري في إنجاز هذا المؤلف مناسبتين. فأما **المناسبة الأولى** فتنجلي في غياب الفلسفي والفكري الكافي في مؤلفات

المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي عامة، والفلسفية والمذهبية على وجه التحديد. وأما **المناسبة الثانية** فهي عودة الإنسان العربي، في معرض الربيع العربي، والثورات المتلاحقة ضد أنظمة الاستبداد والاستعباد، إلى المساءلة، بل الاشتكال عن شخصه، وكينونته؛ التي ضاعت في دوائر الذل، والعبودية... إنها عودة جديدة للتفكير الشخصاني الواقعي؛ الذي يتطلع بقوة وحماسة إلى رسم الشخصية العربية الحقيقية، والأصيلة؛ التي من مرتكزاتها: الأنفة، والهمّة، والكرامة... ومحاربة الظلم، والاستكبار. فضلاً عن ذلك، التفكير في الفلسفة الغدوية الجديدة؛ التي بدأت تنتعش في ظل تحقق الثورات، وإزاحة بعض نظم الاستبداد، والطغاة، إذ إن استعادة الإنسان العربي والمسلم لكرامته وهويته تستلزم منه التفكير أيضاً في عالم الغد، عالم ديمقراطي، عالم مليء بالتفاؤل، والسعادة، والعدل، والحرية. فانظر كيف أن الشخصانية الواقعية والغدوية لمحمد عزيز الحبابي تنبعث من الرماد كطائر الفينيق في الفكر العربي المعاصر؛ بفعل شرارة الثورات العربية، والأمل في مستقبل جديد.

وقد قسمنا محتوى هذا الكتاب إلى خمسة فصول أساسية، وهي كالتالي:

تطرقنا، في الفصل الأول: (**سيرة فكرية، ومقاربة بيبليوغرافية**)، إلى فكرة مفادها أن الكتابة، عند الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي، كتابة تتوزع بين الإنتاج الفكري (الفلسفي) وبين التأليف الروائي، والقصصي، والشعري. وهو الأمر؛ الذي دفعنا إلى رصد جُلّ مؤلفاته، ومكتوباته؛ حتى يتسنّى للقارئ تكوين فكرة «بيبليوغرافية» عامة عن إنتاج الرجل النظري والأدبي، ومن ثمة، يُعدُّ الحبابي مرجعية رئيسة في الفلسفة العربية المعاصرة.

وخصصنا الفصل الثاني: (**الشخصانية في الفكر العربي المعاصر- حصيلة نقدية**) لبيان أن المرحوم محمد عزيز الحبابي هو صاحب الفضل في استئناف الفعل الفلسفي، بل قل معه تحققت (**جرأة الموقف الفلسفي**) -كما يقول محمد وقيدي- جرأة تجعله ينتقد جميع أشكال التقليد، والجمود،

ويناهض كل أنواع الاستلاب، والتضليل. من هنا كان حضور الحبابي المفكر والأديب، في المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، حضوراً بارزاً. بَيْدَ أن قراءات الشخصانية ببعديها: الواقعي والغدوي؛ من قبل الفكر العربي المعاصر؛ بقيت في دائرة المواجهة الإيديولوجية أكثر منها معرفية، وعلمية، وأكاديمية.

كما جاء الفصل الثالث: (**استئناف الفعل الفلسفي المغربي- التفكير في القضايا الفلسفية**) لإبراز أن مفكر الشخصانية هو مفكر في مشكلات المجتمع، وقضاياه الفلسفية؛ إذ لا يهمّه التحليل النظري، أو المدافعة الإيديولوجية؛ التي تقوم على التناسق، والوحدة، بقدر ما يتطلع إلى بناء فكره على أساس اللانسقية، واللامذهبية. فالناظر في مشروع الحبابي إنما يجده مليئاً بالتناقضات، والمفارقات؛ التي ترجع إلى اهتمامه بالقضية الفلسفية. إضافة إلى أن قراءة الفلسفات الإسلامية ترتكز على أساس الانفصال والاتصال، أو عبر إشكاليتي: (**تعصير الأصالة**) و(**تأصيل المعاصرة**).

وأما الفصل الرابع: (**النظرية النقدية الفلسفية في فكر محمد عزيز الحبابي**)، فقد خصصنا النظر فيه لمعالم ومكونات النظرية النقدية الفلسفية؛ التي تنجلي في نقد الحبابي لقضايا الفكر العربي المعاصر؛ من خلال نقده للإيديولوجيات العربية عند عبد الله العروي، ونقده لمفهوم القطيعة لدى علي أمليل؛ ومحمد عابد الجابري.

وبيان ذلك أنَّ من مكونات هذه النظرية النقدية انتقاد هذا المفكر المغربي لنظرية برغسون حول الذات، والحرية. فالأنا السطحي، والأنا العميق ليسا إلا نفياً واضحاً لفكرة التكامل والانسجام بين البعد الداخلي والبعد الخارجي (الشروط الاجتماعية، والثقافية). والحرية هي حريات وتحرر من غلو المادية، أو الإفراط في المثالية. وكل ذلك من شأنه أن يُبدِّد لنا فكرة استنساخ محمد عزيز الحبابي لشخصانية (مونيه) ومذهبه في الثقافة العربية المعاصرة، وهو الرجل الذي يرفض التقليد والاتباعية، ويدعو إلى التجديد والإبداع.

وأما الفصل الخامس والأخير: (**أسس المشروع الشخصاني-الغدوي الجديد**) فهو بيان لأسس مشروع الشخصانية الواقعية، والغدوية. فالإنسان هو الشخص الذي يمتلك القدرة على التفاعل مع الآخرين، والتشخصن معهم، بل والاندماج. إنه التفكير بالمعية؛ إذ لا وجود للأنا في فكر الحبابي إلا وهي في دائرة «النحن»، والجماعة، والمجتمع.

والحقّ أن التشخصن هو حركة دينامية فعالة تخلص الفرد، أو الكائن من تصدعاته، وأزماته. فمتى تفاعل الكائن المعطى الخام مع محيطه، والعالم الخارجي، صار الشخص المفكر مع الآخرين، ومن خلالهم، عن طريق فكرة الظهور.

لقد كانت الشخصانية الواقعية تنطلق من ضرورة استرجاع الكائن لشخصيته، وكينونته، وتشخصن المنجلي في تفاعلاته مع الآخرين، والعالم. وهذه المنطلقات هي أساس الفلسفة الغدوية الجديدة؛ التي سارع المرحوم الحبابي، من خلالها، إلى فتح الأمل في المستقبل، والتفاؤل بالغد، بعد المعاناة، والشقاء من جراء الاستعمار الغاشم، والغزو الغادر؛ الذي خلّف جملة من الإحباطات، والقلق النفسي، والارتباك الفكري. فالغد هو الأمل في الشخص والإنسان عبر تفاعله مع الذات، ومع الآخر، في تفاعل يرقى به إلى منزلة رفيعة، ومكانة عظيمة.

* * *

الفصل الأول

سيرة فكرية، ومقاربة بيبليوغرافية

أولاً: النسق الثقافي لمسار محمد عزيز الحبابي:

لئنْ تأملنا لوجدنا أن السيرة الفلسفية، والفكرية تحظى بقيمة اعتبارية كبيرة؛ حينما ينخرط الباحث في عملية بناء رؤيا لهذا المفكر، أو ذاك، وكأن الأمر لا يستوي من الناحية المنهجية والسوسيو-معرفية دون تقريب الشروط المجتمعية، والسياسية، والأدبية، والبيئية. من هنا، فإن النظر في النسق الثقافي لفيلسوفنا المغربي محمد عزيز الحبابي من المداخل الأساسية، من أجل رسم، وتوصيف مكونات رؤيته الأدبية، والفلسفية. وهذا مردّه إلى خصوصية النص الفلسفي، والأدبي لديه، هذا الأخير الذي تم نسجه، وإنشاؤه في ظروف قاسية، ومسالك اجتماعية و«فكرولوجية» عويصة، من تكالب الاستعمار على العالم العربي والإسلامي، وسقوط المغرب في أيادي التوسع الإمبريالي، وفضلاً عن ذلك، تنامي حركات التحرر العربي، وتصارع «الفكرولوجيات» الماركسية، والوجودية، والقومية العربية في قراءة الواقع العربي آنذاك. كل ذلك كان من شأنه أن يدفع هذا الفيلسوف العربي المسلم إلى بناء رؤية فلسفية شاملة، تكون بمثابة المنقذ من المستعمر، والتحرر من قيود، وأغلال التخلف السائد في دول العالم الثالث.

وهكذا، صارت فلسفة الحبابي فلسفة مزدوجة: فلسفة شخصانية تستند إلى تأسيس ماهية الكائن الإنساني الأصيل؛ عبر مقولات التحرر، والحرية، والانفتاح... وفلسفة غدوية تتطلع إلى رؤية ثالثية من خلال مفاهيم الغد،

والمستقبل، والفعالية، والحينونة... وهذا ما سوف نعمل على إبرازه في فصول هذا الكتاب.

ولد محمد عزيز الحبابي في (25) كانون الأول/ ديسمبر (1922م)، وتوفي سنة (1993م)، في مدينة فاس المغربية، وهي موطن جامعة القرويين الشهيرة، فقد درس في الكتّاب، ثم المدرسة الابتدائية، ثم الثانوية[1]، بَيْدَ أنه طُرد من التعليم الثانوي إثر مشاركته في المظاهرات، والمطالبة بالاستقلال، وذلك سنة (1944م). وقد انتقل هذا الفيلسوف المغربي إلى باريس، حيث تابع دراسته في الفلسفة؛ إذ أنجز فيها الإجازة، ودبلوم الدراسات العليا، ودكتوراه الدولة من جامعة السوربون[2].

يقول محمد عزيز الحبابي في هذا المعرض المشحون بالنضال من أجل الاستقلال: «لقد تابعتُ دراستي العليا في فرنسا بالسوربون، وكان المغرب آنذاك مازال تحت الحماية، لم أكن أشعر بأنني كائن كالكائنات الأخرى، على أن المستعمر كان يرمي إلى ترسيخ نوع من الإحساس بالدونية»[3].

وبعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة نقول: إنّ الصراع لا يكون بين الذات العربية والآخر الأوروبي إلّا على مستويين: المستوى الرمزي و(الفكرولوجي)، أي: الأفكار والقيم، والمستوى الثاني هو الكفاح المادي والمسلح ضد الاحتلال، والاستعمار. بهذا صارت الفلسفة في فكر الحبابي

(1) غريب، عبد الناصر، مقال: محمد عزيز الحبابي، أول مفكر عربي إسلامي يقبل ترشيحه لنيل جائزة نوبل للآداب، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف (لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل1991م)، ط1، 1411هـ/ 1991م، ص227.

(2) المرجع ذاته، ص227 -228.

(3) المرجع ذاته، ص130.

يقول د. محمد عزيز الحبابي: «فالمستعمر كان يدّعي أنه حامل حضارة وتمدّن، وبالتالي صاحب السيادة، وبالنتيجة قد كان الحوار مقفلاً بيننا وبينه. كان هناك نوع من الأبوية من جهة، ونوع من التفوق لدى البعض، ونوع من الدونية لدى البعض الآخر»، المرجع ذاته، ص130.

هي الحاملة لمشعل الحرية، والتحرر. ويبدو أن الفلسفة «تتمثل في كيفية شخصيتي ككائن بشري بصفة كاملة، وكيف أحس بانتمائي إلى وطن، إلى شعب متساوٍ مع باقي الشعوب الأخرى»[1].

ومن المعلوم أن كتابة الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي قد انطبعت بطابع اللحظة التاريخية الحرجة؛ مما تطلب منها بناء «مذهب» فلسفي يتطلع، بقوة وحماسة كبيرتين، إلى أفق التحرر أولاً: من المستعمر الغاشم. ثم ثانياً: محاولة إثبات الذات، أنطولوجياً ومعرفياً. وذلك بيّنٌ لنا حينما نعثر على توجه فكري أصيل نحو بلورة قراءة جديدة لمكونات **الشخصانية الإسلامية** متميزة من خلال «نماذج لأنفسنا، وتكون قوة يمكن أن تدخل في الغد؛ لأن المسافة التي تفصلنا عن هذا الغرب أصبحت شاسعة»[2].

وهذا لا يعني أبداً تلك القراءة التراثية الإسقاطية؛ التي لا تستحضر مقتضيات الحاضر، ومقاصد المستقبل، بل إنها قراءة إبداعية تتأسس على التطور المفهومي، وتحولاته المذهبية، واللغوية. وبهذا الاعتبار، يضحي مشروعُ الحبابي الفلسفي والأدبي مشروعَ الإنسان، بالمعنى الشخصاني لا الوجودي، إنه مشروع الإنسان الحر المنفتح على الهوية التراثية كالاختلاف في الآراء، والمذاهب، والمتفاعل مع غير الحداثي كمعقل للفلسفات التحررية، والتوجهات السوسيو-الثقافية، والتقدم الصناعي والتقني الهائل. هذا هو منطق التاريخ؛ الذي يعدّ لحظات الماضي/ التراث لحظات للتملك، والتجاوز نحو فلسفة عقلانية متزنة، ترتكز على المحاورة، والمناظرة، والمجادلة.

لهذا السبب، كانت ترجمة الحبابي لكتاب: **(مفكرو الإسلام)** (بيرنارد كارا دفو/ Bernard Carra de Vaux)، في وقت يحتدم فيه الصراع بين

(1) المرجع ذاته، ص130.

(2) المرجع ذاته، ص118.

«لهذا يجب أن نفكر في الغد، وأن نعي واقعنا من دون أن نكذب على أنفسنا، والقول: إننا بلاد نامية، نحن لا ننمو، بل التخلف هو الذي ينمو، ينبغي أن نعيد النظر أيضاً في سلوكنا، وثقافاتنا»، المرجع ذاته، ص118.

الحركة الوطنية والمحتل الفرنسي المشجع للشعوذة، والخرافات؛ لتشويه صورة (الإسلام)، دعوةً من داخل النسق الفكري الغربي لاحترام العقلانية، و«دافع عن أصالة الثقافة العربية-الإسلامية لإعادة الثقة إلى النفوس ضد مستعمِر يحتقر كل ما ليس من أصل أوروبي، وينعتنا -نحن المستعمَرين- بالنقصان الذهني، وبالتعصب للماضي المنحط، وبالنقائص كافةً... تلك هي المحاولة الفلسفية الأولى بالنسبة إلي، ويظهر أنها الأولى بالنسبة للمغاربة في هذا القرن، بكل إيجابياتها، وسلبياتها»[(1)].

لننعطف على ذلك، ونقول: إن عودة د. الحبابي إلى المغرب، سنة (1959م)، هي عودة بعد تحرر البلد من الاستعمار، والحماية الظالمة، تحمل في طياتها **المشروع الشخصاني والثالثي الكبير**؛ الذي سيتم إنجازه عن طريق تأسيس «اتحاد كتاب المغرب العربي (1959م) بدعم من مثقفين مغاربة وجزائريين: محمد برادة، عبد الجبار السحيمي، محمد العربي المساري، محمد الصباغ، مصطفى المعدوي، مولود معمري، وغيرهم»[(2)]. كما عُيِّن عميداً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط سنة (1961م)، وترأس جمعية الفلسفة في المغرب، فضلاً عن ذلك تقلده لهيئات ثقافية معروفة: أكاديمية المملكة المغربية، الأكاديمية المتوسطية في إيطاليا، أكاديمية القاهرة، جمعية

(1) الجامعي - الحبابي، فاطمة، مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، ط1، 1406هـ/ 1986م، ص69.
يقول الحبابي مبيناً فساد تدليل الغرب في علو قيمته الحضارية: «عندما أخذ العرب المنطق الأرسطي، فشرحوه، وناقشوه، فإنهم قد قدموا إنجازات جديدة، فإذا كان العرب اليوم متخلفين بالنسبة لماضيهم، وبالنسبة للتاريخ البشري العام، فإن ذلك لا يعني أنهم لم يقدموا شيئاً لهذه الحضارة، إنها تنتمي إليهم بقدر ما تنتمي إلى الغربيين؛ الذين يقدمون اليوم أشياء، يتحدث الغرب عن الإنسية، فينسبها إلى الإغريق واللاتينيين. وهذا محض ادعاء؛ لأن الأنظمة التي كانت تقوّم الثقافة الإغريقية والرومانية أنظمة استرقاقية»، راجع: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص132.
(2) المرجع ذاته، ص24.

رجال الآداب في بباريس، الفيدرالية الدولية للفلسفة. وقد أشرف كذلك على مجلات: (**تكامل المعرفة**) و(**دراسات أدبية وفلسفية**)، وأصدر (**مجلة الآفاق**).

كل هذا دليل على ما كان يعرفه الحقل الثقافي المغربي آنذاك من حيوية، وفعالية قَلَّ نظيرها. يقول محمد برادة: «وكان الحقل الثقافي المغربي، وهو في بداية تشكله، بحاجة إلى شخصية مثل المرحوم الحبابي، تتمتع بدينامية لا تعرف الفتور، وبقدرة على التحريك، وابتكار المشاريع والأفكار»[1].

وغنيّ عن البيان أن هذه **الحيوية المتدفقة** قد انعكست على الجيل الجديد من الفلاسفة في المغرب «الذي كوّنه في كلية الآداب، هم مدينون له بالتلمذة، أو التشجيع، أو الإشراف على رسائلهم الجامعية: محمد عابد الجابري، علي أمليل، طه عبد الرحمن، الطاهر وعزيز، محمد القبلي، محمد سبيلا، وغيرهم»[2].

وينجم من هذا قوة تفكير محمد عزيز الحبابي في ترسيخ دعائم الانفتاح والاختلاف في إطار الثقافة الوطنية- والإسلامية. وقد «كان لابد من مرونة شخصية الحبابي، ليتمكن الاتحاد من البقاء، والاستمرارية، لاسيّما في فترات التأزم السياسي، وما رافقها من توتر وقمع»[3].

وبهذا الاعتبار، تطلبت من فيلسوفنا تلك الفترة التاريخية الصعبة؛ التي كانت فترة التحرر من الاستعمار، وبناء الدولة الوطنية، «القدرة على الربط

---

(1) برادة، محمد، مقال: حيوية متدفقة، ضمن (مجلة الآفاق)، مجلة تصدر عن اتحاد كتاب المغرب، أسسها محمد عزيز الحبابي سنة 1963م، العدد 53/ 54، 2/ 3/ 1993م، ص354.

(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص241.

(3) برادة، محمد، مقال: حيوية متدفقة، سبق ذكره، 354.
لعل من سمات شخصية الحبابي الفكرية انفتاحه على «التيارات الفلسفية الغربية؛ من خلال استدعاء أساتذة وشخصيات مرموقة لإلقاء المحاضرات، والمشاركة في ندوات من أمثال: جان لاكروا، وبول ريكور، ولويس كاردي»، ص354-355.

بين الفكر والممارسة»[1]، بمعنى التفكير في السياسي في علاقته بالمعرفي، وتأسيس رؤية فلسفية شاملة تتكئ على معطيات التجربة الإنسانية، وعالم الأشياء والأشخاص؛ إذ بذلك فقط نستطيع -على حدّ كلام الحبابي- بلورة شخصانية واقعية متفردة.

ومن الواضح أن كتابة الحبابي الفلسفية والأدبية لا تخلو أيضاً من «نزعة إنسانية متفتحة حذرة، في فترة كانت تغلب فيها، على الساحة الثقافية المغربية، تلوينات من الخطاب الماركسي، والآخر الوجودي، حول الالتزام، والثورة، والتغيير، والمثقف العضوي، والواقعية الاشتراكية»[2].

لقد كان الأمر يتطلب آنذاك، من قبل المفكر المغربي، نوعاً من «العمل الدؤوب في مجال الفكر، والثقافة برؤية متفتحة تنفّر من الجمود، والتحجر، وتسعى إلى التجديد، والتطوير؛ لذلك فإن حيويته وانفتاحه سيظلان معلماً بارزاً يُستدَل به في مجال الثقافة بالمغرب»[3].

لقد جاءت كتابات المفكر العربي المسلم محمد عزيز الحبابي، تعجّ بخصائص التفكير الفلسفي الأصيل، كالاختلاف، والمرونة، والنزاهة، والتفاعل، والمحاورة، والمعاقلة... وهي خصائص قلّما نعثر عليها في الدرس الفلسفي العربي المعاصر، بل قل إنها خصائص لا يتوافر عليها إلا كبار الفلاسفة والمفكرين؛ الذين صالوا، وركبوا مراكب التراث، والحداثة.

ويتحقق عن هذا، أيضاً، أن تفكير الحبابي الفكري، والأدبي (الروائي، والشعري) تفكير يحلم بفلسفة غدوية جديدة تنتشل العالم الثالث بأسره من التقليد والجمود الجاثمين على عقولنا، وأذهاننا، بعد أن «أصابنا الغرق في

(1) اليابوري، أحمد، مقال: مشروع ثقافي دينامي، ضمن (مجلة الآفاق)، العدد 53/ 54، 2/ 3/ 1993م، ص349.

(2) المرجع ذاته، ص350.

(3) المرجع ذاته، ص355.

عالم اللاواقع. أبدعناه خيالياً، فأنسانا كرامتنا، كما أنسانا التشبث بواقعية الواقع»[1].

فانظر كيف كان تميز الحبابي -كما يقول عبد الكريم غلاب- يتجلى لنا: «حينما نقرأ كتبه الإبداعية شعراً، أو رواية، نشعر أنه كاتب متميز، ليس كأولئك الكتاب المبدعين؛ الذين يعطون كل ما عندهم إبداعاً، لكنه كان يعطي كل ما عنده فكراً وإبداعاً في الوقت نفسه. وهذه ميزة أخرى من مزايا الدكتور الحبابي»[2].

والمُتأتّى من هذا أنّ فرادة الفلسفة، وأصالة الخطاب، عند محمد عزيز الحبابي، تتمثلُ في جمعه بين التأثير الديني السلفي المتنور، من خلال تأثير «شيخ الإسلام المرحوم محمد بن العربي العلوي، والأستاذ إبراهيم الكتاني، وأبيه المرحوم عبد العزيز الحبابي»[3]، وبين أثر وتأثير المفكرين الغربيين في شخصانية الحبابي، ومنهم «غاستون باشلار، وهنري غوييه، ومارتن هيدغر، وجان بول سارتر... ويمثل المعتزلة وديكارت، في حياة الحبابي، لحظات الدهشة، والانكشاف، والغبطة»[4].

إنّ منْ يقرأ مشروع الرجل الفلسفي، الشخصاني والغدوي، يحسّ ببناء تركيبي رصين بين فلسفات إسلامية أصيلة، وبين مذاهب فكرية غربية فريدة. فهذا التركيب الفلسفي ليس من قبيل الخلط بين الأزمنة الثقافية، أو النُّظُم الإبستيمية، بقدر ماهو تركيب مبدع يشتغل على المفاهيم والمصطلحات؛ من أجل بلورة فكر فلسفي عربي غير انتقائي، وتوفيقي.

(1) محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص143.

(2) غلاب، عبد الكريم، مقال: الحرية والإبداع: مسار كاتب فيلسوف، ضمن «مجلة الآفاق»، العدد 53/ 54، 2/ 3/ 1993م، ص348.

(3) الجامعي - الحبابي، فاطمة، مقال: من هو محمد عزيز الحبابي؟، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص12.

(4) المرجع ذاته، ص12.

وليس من المستغرب أن يتحدث الأديب المغربي مبارك ربيع عن سمة **(التفتح الفكري)** في كتابة محمد عزيز الحبابي، تلكم السمة التي تتمثل في «الفكر المتطور، والرؤية المتفتحة المرنة؛ التي لا تسمح بالوقوف عند متطلبات الشخصانية المسيحية أو غيرها.. بل إن هذه الرؤية التي تتجسد في فكر وسلوك (...) قد رافقته حتى في إبداعاته أحياناً، كما هو الحال في ديوان **(بؤس وضياء)**. وضمنية كما هو الحال في **(جيل الظمأ)**»[1].

ويبدو أن هذا **(التفتح الفكري)** قد انعكس بصورة إيجابية جداً على بعض «تلامذته وإخوانه؛ الذين أصبحوا جميعهم أساتذة، وأساتذة كباراً، ترك فيهم ما لا يمكن أن يختطفه الموت: الفكر المتحرك»[2].

وبهذا الاعتبار، كان تفكير فيلسوفنا الحبابي تفكيراً يصدر عن إرادة قوية وطموحة في تحرير الكائن الإنساني، وتحويله من الكائن الخام إلى الشخص، ثم التشخصن (personnalisé)... كل ذلك يعبر، في مشروع المغربي، عن بوادر المقاومة، والممانعة، وذلك متى علمنا أن محمد عزيز الحبابي «قد أجريت عليه عمليتان في الرأس، عقب ضربات على دماغه من جنود الاستعمار، وهو في المنفى في الأطلس المتوسط، بعد حوادث (1944م)، فأزيحت له (7/ 6) من الغدة النخامية؛ مما جعله -كما تقول زوجته فاطمة الجامعي الحبابي- ضعيف البنية، يقاوم دائماً، ويعاني نظاماً في الحياة جد متعب»[3].

ومن المؤكد أن من سمات تفكير الحبابي الفلسفي التفكير «**اللانسقي**»، وهذا على خلاف واضح مع التيارات الفلسفية والفكرولوجية الصاعدة؛ من

(1) ربيع، مبارك، مقال: شعلة فكر.. عمق الإنسان، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص358.

(2) غلاب، عبد الكريم، مقال: الحرية والإبداع: مسار كاتب فيلسوف، ضمن «مجلة الآفاق»، سبق ذكره، ص345.

(3) الجامعي - الحبابي، فاطمة، مقال: من هو محمد عزيز الحبابي؟، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص10.

قبيل مشروع التاريخانية العربية لعبد الله العروي، ومشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ومشروع التراث والتجديد لحسن حنفي، وغيرهم. يقول مبارك ربيع: «بيد أن اللانسقية عند الحبابي لا تبدو في حدود هذا المظهر رغم أهميته، بل تبدو على الخصوص في اتجاهه إلى الأدب شعراً ونثراً. ذلك أن الصياغة الأدبية للمعاناة هي -في رأيي- أوضح ممارسة للتحليق خارج النسقية الفلسفية، بعيداً في رحاب المخيلة، وتداخل العوالم، والتطورات»[1].

لعل هذا الأمر هو الذي دفع الأستاذ محمد وقيدي إلى تصريحه بأن كتابة الحبابي لم تكن «تاريخاً للفلسفة، أو تأويلاً لفترة من فتراتها، أو مذهباً من مذاهبها»[2].

ونجم من هذا أن تفكير الرجل كان يتجه صوب القضايا الفلسفية، وليس إلى التأريخ للأفكار؛ الذي غالباً ما يتوسل بإشكالية **الأصالة والمعاصرة**؛ التي كانت غائبة في مشروع فيلسوفنا. ومن ثمة، «لم يكن (الحبابي) يجد حرجاً، عند معالجة مشكلة فلسفية ما، من التعامل مع أصول فلسفية مختلفة»[3].

ومن المؤكد أن من أسباب اشتغال الحبابي بالقضايا الفلسفية من دون تاريخ الأفكار؛ تعدد التكوين الفكري والوجداني، واختلاف مصادر مقوله الفلسفي والأدبي... لقد تلقّى في صباه تربية تقليدية انحدرت من جده عثمان إلى أبيه عبد العزيز. تقول الدكتورة فاطمة الجامعي الحبابي في هذا

---

(1) ربيع، مبارك، مقال: شعلة فكر.. عمق الإنسان، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص359.

(2) وقيدي، محمد، «جرأة الموقف الفلسفي»، الناشر أفريقية الشرق، ط1، 1999م، ص146.
«ما كان يميز فكر محمد الحبابي هو الإقدام على معالجة القضايا الفلسفية المعاصرة، ومعالجتها بضمير المتكلم المحاور»، المرجع المذكور أعلاه ص148.

(3) المرجع ذاته، ص148.

المعرض: «كان جده عثمان الحبابي من مدرسي جامعة القرويين المحافظين، أو كما صرح أستاذنا الكبير سيدي إبراهيم الكتاني: (كان علّامة فقيهاً، يمتاز بالورع ومتانة العلم، ومعروفاً بالاستقامة، والنزاهة، وتمسكه بما يؤمن به. وقد سمّاه العلماء (فأر الكتب) لتعلقه بها، واهتمامه بالقراءة، والنسخ، والتعليم. بعثني والدي إليه قائلاً: اذهب عند الفقيه الحبابي، وتتلمذ عليه، فإنه من الصالحين). ربّى الجد عثمان أبناءه تربية إسلامية، ومنهم عبد العزيز الذي تلقى- هو كذلك- دروسه في القرويين قبل أن تجلبه التجارة، عندما تصاهر مع آل القادري، وهي أسرة علم وجاه، وأنجب محمداً في فاس، مسقط رأس الأسرتين»(1).

والحوصلةُ من هذا أن من مصادر تفكير محمد عزيز الحبابي تلك النزعة السلفية الدينية المعتدلة؛ التي تعتز بالهوية، والأصالة، والتراث، كل ذلك علامة ودليل على مدى حضور فكرة الاستمرارية، والاتصال بالعمق الحضاري الإسلامي، وفضلاً عن ذلك، انفتاحه على منجزات الفكر الحديث، وثوراته المشهودة في العلم والتقنية.

من هنا، كانت هواجس الحبابي الفكرية والسياسية (الفكرولوجية)، في التأليف والتنظير، إنما تصدر عن قضايا ومشكلات إنسان العالم الثالث، كمشكلة التخلف، والتأخر التاريخي، والارتداد الثقافي.

وهكذا انخرط فيلسوفنا في هذه الأجواء المشحونة بالنضال والكفاح من أجل الاستقلال والتحرر، والحريات عن طريق مفهومي: المجادلة والمحاورة... حتى قيل عنه (الحبابي): «كان بأفكاره هاته يخلق مجالات للحوار، وللمناقشة، وللبحث، وللعمل، وللفلسفة، واتحاد الكتاب، في مقدمة أعماله، لا يترك كتاباً يصدر إلا ويدعو د. الحبابي إلى مناقشته، ويدعو الذين يثيرون حول هذا الكتاب كثيراً من الجدل، وكان في مقدمة الذين

(1) الجامعي - الحبابي، فاطمة، مقال: من هو محمد عزيز الحبابي؟، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص10-11.

يجادلون وينقدون، وكان في مقدمة الذين يجادلهم عنهم -إن صح التعبير- وينتقدون، وكانت كتبه في مقدمة ما يقدمه للمشرحة»[1].

والحاصل، بالتبعة، أن دعوات تصاعدت من هنا وهناك، من العالم العربي والعالم الغربي الحديث، للاعتراف بمجهودات هذا الفيلسوف العربي المسلم؛ عبر ترشيحه لنيل جائزة نوبل للآداب؛ وذلك لأن «أعماله الفلسفية والأدبية في غير حاجة إلى التعريف. إنه يتبوأ مكانة متميزة في الدوائر الثقافية للعالم الثالث، والعالم الإسلامي المعاصر بوجه خاص، غوصاً في واقع هذا العالم، وكشفاً لمكنوناته. وقد اقتحمت أعماله الفكر العالمي، فأسهمت في التفاعل معه، وإثرائه»[2].

وقد تم هذا الترشيح بدعم من أكاديميات وهيئات عالمية: الأكاديمية الفرنسية، وزارة العلاقات الدولية بحكومة كيبيك في كندا، الفيدرالية الدولية لجمعيات الفلسفة في سويسرا، الأكاديمية الدولية لفلسفة الفن في بيرن، مؤسسة كاريم في بلجيكا، جمعية الصداقة بوساطة الكتاب... كما أسهم في هذا الدعم «مجموعة من الباحثين الأمريكيين أخذوا زمام المبادرة، اقتناعاً منهم بمكانته المتميزة، وأعماله الفكرية والفلسفية، فكتبوا رسالة إلى اللجنة، واقترحوا عليها ترشيحه»[3].

تُعَدُّ كتابات محمد عزيز الحبابي، في ميدان الفكر والفلسفة، كتابات لم تضاهيها بعد مؤلفات غيره فيها، على حد قول الكاتب محمد وقيدي، على

(1) غلاب، عبد الكريم، مقال: الحرية والإبداع: مسار كاتب فيلسوف، ضمن (مجلة الآفاق)، ص346.

(2) محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص244.
يمكن للقارئ الكريم قراءة كلمة لجنة رعاية الترشيح في ندوة صحفية ألقاها قاسم الزهيري رئيس هذه اللجنة، راجع الصفحات 244-248.

(3) المرجع ذاته، ص222-223.

الرغم من بعض الظروف الموضوعية، والاعتبارات الذاتية؛ التي أسهمت في حجب قيمتها العلمية، والإبستيمولوجية.

ومن نوافل القول أنّ أعمال الحبابي تتوزع بين الكتابة الفلسفية، والشعرية، والأدبية، والروائية، فنظراً لأهميتها من الناحية البيبليوغرافية، سنعمل على إبراز هذه المكتوبات باللغتين العربية والفرنسية، وذلك لبيان رؤية الرجل الفلسفية والنظرية الواسعة في تأسيس الشخصانية الإسلامية الواقعيةِ والغدوية.

ثانياً: التراكم في الفلسفة والأدب:

1- التأليف الفلسفي والفكري:

- Le peuple arabe au combat, Alger, éd. Algériennes En-Nahda, 1949.
- De l'Être à lapersonne: essai d'un personnalisme réaliste M. A. Lahbabi, avant Propos de Pierre - Maxime Schuhl, Paris, PUF, 1954, (Thèse: philosophie. Paris, 1954).
- Du Clos à l'ouvert: vingt propos sur les cultures nationales, El kitab, 1961, (4ème éd. Rabat, Okad, 1988).
- Le Personnalisme musulman, Paris, P.U.F., 1964.
- Liberté ou libération? À partir des libertés bergsoniennes, Paris, Aubier, 1956.
- L'Etre de la détermination. Beyrouth, Le Cénacle libanais, 1966.
- Ibn Khldoûn: présentation, choix de textes, bibliographie, Paris, Seghers, 1968 (Philosophie de tous les temps).
- Le Monde de demain. Le Tiers monde accuse, Casablanca, Dar et Kitab, Sherbrooke, Naamane, 1980.
- Un Tiers Mondiste à l'honneur. Témara, 1985.
- Positions et propositions au fil des jours. Casablanca, Ed. Maghré-bines, 1982.
- La crise des valeurs. Traduit de l'arabe par Ahmed Sbai, ed, Okad (Rabat), 1987.

- **مفكرو الإسلام**: الحلقة الأولى/ترجمة، مطبعة الأمنية، الرباط (نفد).
- **من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية**، دار المعارف، القاهرة، ج1، (ترجمة الحبابي للقسم الأول من هذا الكتاب (ثلاثة فصول فقط)، وهو يمثل أطروحة المؤلف لنيل الدكتوراه في الفلسفة من السوربون).
- **من الحريات إلى التحرر**، دار المعارف، القاهرة، (1972م).
- **المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية**: فرنسي، إنجليزي، عربي، دار الكتاب، الدار البيضاء.
- **من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية**، ترجمة محمد برادة، الناشر مكتبة الأنجلو - مصرية، طبعة 1و2.
- **تأملات في اللغو واللغة**، الدار العربية للكتاب، طرابلس - تونس.
- **ورقات عن فلسفات إسلامية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- **ابن خلدون معاصراً**، دار الحداثة، بيروت، نقلته إلى العربية فاطمة الجامعي الحبابي، (1984م).
- **عالم الغد، العالم الثالث يتهم**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، مقدم الترجمة، بقلم فاطمة الجامعي الحبابي، ط1.
- **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف.
- **الشخصانية الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة.
- **معركة البترول العربية**، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي.
- **ابن خلدون** (في سلسلة: فلاسفة كل العصور) باريز، سيغرس (طبعتان).
- **أزمة القيم**، عكاظ، الرباط، ويبلي سيد، باريز.
- **دفاتر غدوية**، ج1، أمة القيم (بالعربية والإنجليزية).

- **دفاتر غدوية**، ج2، أزمة النماذج (بالعربية والفرنسية).
- **من أجل مقولات جديدة** (بالفرنسية والعربية).

2- الإنتاج الأدبي والروائي:

- Les chants d'espérances: poèmes, Le Puy en vellay, les cahiers du nouvel humanisme, 1952.
- Misères et lumières: poèmes, Paris, P. J. Owald, 1958, p. 103, 5ème éd., Casablanca Dar El Kitab, 1964.
- Florilège poétique arabe et berbère: anthologie, choix et présentation de M. A. Lahbabi, Karim Benani, Mahjoubi Aherdane, Ahmed Cherkaouim Blainville, Surmer, L'amitié par le livre, 1965.
- Ma voix à la recherche de sa voie, poèmes, Paris Ed Seghers, 1968.
- Espoir vagabond: roman Traduit de l'arabe et adapté par l'auteur, Préface d'Emmanuel Roblès, Blainville, sur- mer, L'Amitié par le livre, 1972.
- Ivre d'innocence: poèmes, Paris, St - Germain - des - Prés.1980.
- Adil: poèmes, Rabat, Association des auteurs Marocains pour la Publication, Paris, le Harmattan, 1984.
- La Rose se meurt: poèmes, Rabat, Okad, Paris, Publisud. 1987.
- **بؤس وضياء**: شعر، تقديم الأميرة للاعائشة، بيروت، مطبعة ستاركو.
- **جيل الظمأ**: رواية، المطبعة العصرية، بيروت، ط6، جمعية التأليف والترجمة والنشر، الرباط.
- **العض على الحديد**: قصص، الدار التونسية للنشر، تونس.
- **إكسير الحياة**: رواية، دار الهلال، القاهرة.
- **يتيم تحت الصفر**: شعر، عيون المقالات، الدار البيضاء.
- **ثمل بالبراءة** (شعر) باريز، سان جيرمان دوبري.
- **الأمل رغم الموت** (شعر) عكاظ، الرباط بليسود، باريز.

- **الضائعون** (سيناريو).
- **الأمل الشارد** (رواية)، فرنسا، الصداقة عن طريق الكتاب، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الرباط.
- **صوتي يبحث عن طريقة** (شعر) باريز، سيغرس، ط2، دار الكتاب، الدار البيضاء.

3- الأعمال الجامعية المنجزة عن فلسفة الحبابي:

- **اليانادي ليفا**: الفلسفة الشخصانية في الإسلام، جامعة باليرم، صقلية، (1967م).
- **فاضل سيداروس**: أسس الأنثروبولوجيا الفلسفية في فلسفة م. ع. الحبابي، بيروت، جامعة القديس يوسف، (1971م).
- **مارسيلو الدوجياناوي**: الإنتاج الأدبي للحبابي، جامعة روما، (1974م).
- **ريتشارد ماكارتي** (أكسفورد بريطانيا العظمى): ظمأ الأجيال الصاعدة، رد إسلامي.
- سيجريد هونك: محمد عزيز الحبابي فيلسوف، شاعر، ووطني، (بون ألمانيا الديمقراطية).
- **إسماعيل حقي حكيم**: الشخصانية الإسلامية لمحمد عزيز الحبابي، (أتوت، أنقرا، تركيا).
- **إتي سبرسينيتش**: محمد عزيز الحبابي، الأمل الشارد، (زغريب، يوغسلافيا).
- **ريناط بوشارينغ**: دراسة عن شعر م.ع.الحبابي (غراز، النمسا).
- **ب. مونانطو وب. جوردان**: محمد عزيز الحبابي رجل حوار، (عكاظ، الرباط).
- **التعريف بأعمال الحبابي الأدبية**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

- **دراسات مغربية،** كتاب تكريمي للحبابي من أساتذة كلية الآداب في الرباط - ط1 و2، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع .

هذه مجموعة من مؤلفات الدكتور محمد عزيز الحبابي؛ التي تعبر عن رؤيته الشخصانية الواقعية، والغدوية. وهذا إن دلَّ على شيء إنما يدلُّ على التراكم الهائل؛ الذي أسهم به الرجل في توطين دعائم الفكر الفلسفي العربي المتمثلة في النقد، والعقلانية، والواقعية. وهو الذي يقول «على أن المغاربة كانوا عقلانيين وواقعيين. فبالنسبة للمعاملة مع التاريخ والحضارة كنا دائماً واقعيين، ومازلنا لا نأخذ إلا ما يلائم واقعنا»[1].

❋ ❋ ❋

(1) الحبابي، محمد عزيز، مقال: أنا حيوان ناطق يعي حيوانيته، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص83.

إجمال ومناقشة

ومن قبل ومن بعد، نقول: إن مشروع الحبابي الفلسفي والأدبي هو مشروع مترامي الأطراف، ومتعدد الأبعاد الفكرية، والسياسية، والشعرية، والروائية، مما يجعل الدارس في حيرة من أمره حينما يخوض مغامرة الكتابة والتأليف عن هذا الفيلسوف المغربي والعربي المسلم، وذلك متى علمنا أن شخصانية الحبابي، في منحاها الواقعي والغدوي (عالم الغد)، فلسفة لانسقية، بمعنى أنها تتهرب من كل ترتيب، ونظام، ووحدة... إنها أبعد من منطق «الفكرولوجيات» والأنساق الكليانية، وأقرب إلى دائرة التفلسف في محاورة تاريخ الفلسفة العام، وفضلاً عن ذلك، غزارة الإنتاج الشعري، والقصصي، والأدبي؛ الذي يُعدّ المتنفس الوجداني والعاطفي من وطأة الانطولوجيا التأملية، ومقولاتها.

فأمام هذا التراكم الفلسفي والأدبي، لم نتردد قيد أنملة، حينما استقر قرارنا على خوض هذه المغامرة الجميلة والممتعة في تقديم مشروع الحبابي الشخصاني للقراء، وحسبنا أن نقول: إن تقريب فكر المرحوم محمد عزيز الحبابي هو تقريب **لمرجعية رئيسة في الفكر الفلسفي العربي والمغربي**، أو قل لملتقى التيارات الفكرية، والأدبية، والتاريخية السائدة اليوم.

* * *

الفصل الثاني

الشخصانية في الفكر العربي المعاصر
حصيلة نقدية

أولاً: جرأة استئناف الفعل الفلسفي:

لقد حظيت كتابات الدكتور محمد عزيز الحبابي ومؤلفاته بمقاربات فكرية، وقراءات نقدية مختلفة المشارب والتوسلات، حتى أضحى من الممكن تصنيف بعضٍ منها على اعتبار أنها مداخل ومقاربات تندرج ضمن دائرة النقد الإبستيمولوجي، والتحليل المفهومي الدلالي. وبهذا، ارتأينا أن نخصص هذا الفصل لأهم السجالات الفلسفية والنظرية؛ التي أحدثها مشروع المرحوم الحبابي الشخصاني (الواقعي، والغدوي).

من المعلوم أن الفيلسوف المغربي الحبابي أول من استأنف الفعل الفلسفي (l'acte philosophique) من جديد في الفكر المغربي الحديث، وذلك بعد الانقطاع الطويل عن تاريخ الفلسفة العام. وهذا ما يمنح -كما يقول الدكتور المصباحي- «دلالة جرأة الحبابي في استئناف القول الفلسفي»؛ هذه «البداية» التي تكبدت عناء مواجهة الاستعمار والاحتلال عن طريق المقاومة والممانعة الثقافية والفكرية. ومن ثمة، كانت لغة الاستمرارية مع التراث الإسلامي العربي، والانفتاح على الحداثة واضحة المعالم في مشروع الحبابي.

ولعلّ خطاب الاتصال والانفصال قد تأسس من جراء الحوار مع كل من الفارابي، والغزالي، وابن طفيل، ورونوفي، ومونيه، وبرغسون، وسارتر،

وغيرهم من الذين عبروا عن كينونتهم، وتواصلهم مع العالم الإنساني بآماله، وإحباطاته.

فهذه الرؤية الأنطولوجية ذات البعد الواقعي لم تلق العناية الفكرية المطلوبة، ولا الاعتراض الفلسفي العلمي المنشود. يقول الأستاذ محمد وقيدي في هذا المعرض: «الاستئناف الذي حققه الحبابي للفلسفة في مجتمعنا لم يجد له ما كان يمكن أن يكون له من صدى وأتباع، فلم يعطِ لذلك ثماره، وليست أسباب هذا الموقف ذاتية فحسب، بل هناك أسباب فكرية وموضوعية أيضاً حجبت عن المشتغلين بالفلسفة الاهتمام بما جاء به هذا الفيلسوف»[1].

وعلى هذا، فإننا نتطلع، من خلال هذا الكتاب، إلى إعادة الاعتبار لهذا الفيلسوف، وهو، في الوقت ذاته، الرفع من القيم الإبستيمولوجية للفكر الفلسفي المغربي المعاصر.

إنه ليس من المفيد تجاهل تراكم نقدي وفكري حول مشروع الحبابي الفلسفي والأدبي، لكن احتجاجنا يكمن في أن منزلة الحبابي العربية والعالمية لم تساوقها الاهتمامات المفترضة، ولم توازها أيضًا السجالات المعرفية والإيديولوجية المأمولة، «رغم أن مؤلفاته في ميدان الفلسفة -كما يقول د. وقيدي- لم تضاهها بعد مؤلفات غيره فيها». بيد أن الاعتبارات «الفكرولوجية» والموضوعية قد أسهمت في حجب مشروع الشخصانية الواقعية عن النظرِ، والتأملِ.

ثانياً: صورة محمد عزيز الحبابي في المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة:

لقد استطاع صاحب مشروع نقد العقل العربي الدكتور محمد عابد الجابري أن يبدأ محاولة بناء الخطاب العربي المعاصر عن طريق آليات النقد

(1) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقية الشرق، ط1، 1999 م، ص74.

الإبستيمولوجي؛ الذي يتجلى في عمليات تقويض آلية المقايسة والتمثيل؛ التي هيمنت على الثقافة العربية، بل قل: كبلت فكرنا العربي، حتى صار الزمن الثقافي زمناً راكداً.

ومن هنا سارع الجابري نحو تأليف كتاب (**الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية**) (1985م، ط2)، من أجل إبراز علامات «اللاعقل» المستبدة بالخطابات الذهنية والإيديولوجية العربية. إنها قراءة تشخيصية لمعاني ودلالات العقل والوجدان، العقل والحدس أو البصيرة... وغيرها من المفاهيم؛ التي أسهمت في بناء الخطاب الفلسفي العربي.

ومن الواضح أن القارئ العربي يتوقع اهتمام المرحوم الجابري بمنجز المرحوم الحبابي الشخصاني والغدوي، إلا أنه اعتذر عن عدم قيامه بذلك لأسباب فرضتها دلالة لفظ (**الخطاب العربي**). يقول الجابري في هذا السياق: «لم نتناول محاولات رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي الشخصانية؛ لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية)، وبالتالي هي لا تنتمي إلى الخطاب العربي المعاصر»[1]. بيد أنَّ المشكل الحقيقي هو في تصنيف فلسفة الحبابي، بمعنى: هل تنتمي إلى «خطاب يدافع من أجل تأصيل فلسفة الماضي - الفلسفة العربية الإسلامية، أو إلى خطاب ينشد تشييد فلسفة عربية جديدة معاصرة؟»[2].

ومن المؤكد أن فلسفة الحبابي فلسفة تسعى إلى بناء رؤية فلسفية مزدوجة: الأولى ترنو إلى الحوار مع الفلسفات الإسلامية، ثم تشييد الشخصانية الإسلامية (Personnalisme Musulman)، والفلسفة الثانية تروم بناء توجه غدوي (نسبة إلى عالم الغد) يراهن فيه الحبابي على فلسفة عربية

(1) الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، ط2، أكتوبر/ تشرين الأول، 1985م، ص174.

(2) المرجع ذاته، ص174.
يقول الجابري: «.. لقد فعلنا ذلك تحت ضغط ضرورة (موضوعية): إن الانفصال التام بين الخطابين هو الذي فرض علينا الحديث عنهما كلٍّ على حدة. وتلك مفارقة لا بد من الوقوف عندها قليلاً» ص174.

معاصرة مبدعة. وهو الأمر الذي يُعدُّ، على المستوى الإشكالي، من الحلول الممكنة لمآزق فلسفة الحبابي. ألم يندفع عبد الله العروي إلى إدراج فلسفة الحبابي في دائرة فلسفة الدين، والظاهراتية؟! ألم يجازف جميل صليبا حينما زجّ بفكر الحبابي في إطار نزعة التيار الشخصاني الإسلامي؟!.

وينجم من هذا أن غياب مشروع الحبابي، في (**الخطاب العربي المعاصر**) لمحمد عابد الجابري، لم يمنعنا من استشفاف بعض ملامح النقد الفلسفي للخطاب الشخصاني الواقعي.

وكان رهان الجابري، في نصه المشار إليه أعلاه، هو بيان علامات (اللاعقل) السائدة في الفعل العقلي العربي لدى تيارات واتجاهات فلسفية وازنة: الوجودية، والرحمانية، والجوانية؛ التي تعطي اهتمامات معتبرة لمفاهيم: الوجدان، والحدس، والتناغم، والباطن، والأنا السطحي، والأنا العميق... وكلها مفاهيم تحضر، بشكل أو بآخر، في شكل تقويم أو تصريف في مشروع الحبابي الشخصاني من دون أي اعتبار لمبدأ التناقض في الأفكار، والمقولات، والنماذج. حتى أضحى «التناقض بين الطابع اللاعقلاني للأهداف، والطابع اللاعقلاني للتفكير، هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر»[1].

---

(1) المرجع ذاته، ص174.
راجع تفاصيل نقد الجابري للخطاب الفلسفي العربي:
- الوجودية (عبد الرحمن بدوي، ص158-163).
- الجوانية (عثمان أمين، ص163-167).
- الرحمانية (زكي الأرسوزي، ص163-173).
يقول الكاتب التونسي محمد الحداد عن فكرة التناقض: «فالتوقف عند تحليل التناقض هو موقف غير كافٍ في إطار نقد إبستيمولوجي للخطاب، بل ينبغي المضي أبعد من ذلك، واستخراج، للخطاب، المسلمات التي تسمح بحجب هذا التناقض...» من كتاب: محمد عبده - قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م، ص24.
ينتقد محمد الحداد رؤية الجابري للتناقض من حيث هو: «البنية الرئيسة لهذا =

وبهذا، فإن التيار الشخصاني -وإن كان عقلاني التفكير والاستدلال- لا يتردد في استعادة دلالات: التحرر، والإرادة، والشهادة، والأنا، والـ (نحن)... كتعبيرات عن جوانب اللاعقلانية في العقل. يقول الجابري معتبراً أنّ هذه المحاولات العربية- الفلسفية إنما تطمح إلى «ربط الجوانب اللاعقلانية، في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وكأن هذه تمثل (المعاصرة) وتلك تمثل (الأصالة)»[1]؛ تلك الثنائية الفكرية (الأصالة، والمعاصرة) التي لا تشغل بال المرحوم الحبابي؛ لأنه، بكل بساطة، ينقطع إلى القضايا الفلسفية والمشكلات التي خلّفها المستعمر ضد أبناء بلده. بل قل: إنّ هذا النوع من التفكير قد دفعه، من دون حرج، إلى الاستناد إلى مرجعيات متعددة الأصول والمصادر؛ من أجل صياغة الفكرة أو القضية. ومن ثمة، يغيب عن فكر الحبابي إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ لأن ذلك يستلزم التأليف النظري، كما يقول محمد وقيدي، وليس تفكيك المشاكل، ومواجهة الأزمات، والبحث عن الحلول.

أما المؤرخ عبد الله العروي فقد راهن، في كتابه (**مفهوم الحرية** 1989م)، من خلال الفصل الخامس: (اجتماعيات الحرية)، على نقد تصور محمد عزيز الحبابي بصفة محتشمة ومجملة، حيث يدعو إلى استبدال «مفهوم الحرية التام المستقر بمفهوم التحرر الناقص المتطور؛ الذي يعبر عن الارتقاء من حالة إلى حالة»[2]، وهذا مفاده أن عبد الله العروي يتحاشى

= الخطاب، وللخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، وذلك لأنه لا يقرؤه من منطلق اجتماعيات المعرفة، أو علوم الدلالة، ولكن بحسب قواعد المنطق الشكلي»، من كتاب: محمد عبده - قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م، الهامش2 ص22.

(1) المرجع ذاته، ص175.

(2) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1981م، ص100.

استثمار اسم «التحرر» لأنه لا يرقى إلى التعبير التاريخي، ولا يحتوي على تراكمات اجتماعية، وسياسية، وإيديولوجية.

والحقُّ أن انتقادات العروي تنصب، أيضاً، على فلسفة الغدوية (الغدية) في فكر الحبابي؛ من حيث إنها تشغل نفسها بالمستقبل، وتتغافل عن الحاضر والمحيط المجتمعي للأفراد والأشخاص. يقول عبد الله العروي في هذا المعرض: «لكن ما دمنا نتكلم عن الحيرة والتحرر، فلا يمكن التطرق إلى أحوال اليوم. وفي محيطنا اليومي نجد ضعفاً في شخصية الفرد، وإهمالاً لكل ما يمكن أن يدفع إلى ازدهارها، كما نلاحظ أن مشاركة الأفراد في اتخاذ القرارات الأساسية ضعيفة جداً (...) في هذه النقطة بالضبط نجد أنفسنا قد رجعنا إلى ميدان الدعوة الذي انطلقنا منه. هناك علاقة جدلية بين ضعف مؤشرات التحرر، وقوة المطالبة بالحرية»[(1)].

ويتولد من هذا أن مفهوم الحرية هو المنطلق للتنظير التاريخاني والإيديولوجي لها في مشروع العروي. وهذا يتعارض مع الشخصانية الواقعية التي -كما يقول المرحوم الحبابي- تنفي وجود «الحرية»؛ لأنها تؤكد مفهوم «حريات» تتكامل فيما بينها داخل حركة جدلية لتحقيق التحرر.

وعلى النقيض من دعوة عبد الله العروي، يندفع حسن حنفي، في كتابه (**التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم**) (2002م)، إلى التمييز في مشروعه بين التجديد من الخارج والتجديد من الداخل[(2)]. كل ذلك من شأنه أن يؤسس لديه رؤية فلسفية عربية نهضوية.

(1) المرجع ذاته، ص102.

(2) التجديد من الداخل، وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم، وإبرازها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية وفي تنظيم الزكاة، أو نظرياته القانونية في التشريع بوجه عام، ولكنها جميعاً محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله، وإعادة بنائه لحاجات العصر. في حين أن المطلوب =

يعدّ حسن حنفي أن التيار الشخصاني لمحمد عزيز الحبابي محاولة: «انتقاء مذهب أوروبي حديث أو معاصر، ثم قياس التراث عليه، ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم، وقد تحقق من قبل. ومن ثم نفتخر بأننا وصلنا إلى ما وصل إليه الأوروبيون المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل. فهناك أرسطية ليبرالية، ومادية اشتراكية، وديكارتية إصلاحية، وكانطية، ووضعية أصولية..»(1). وينجم من هذا أن فلسفة الحبابي الشخصانية فلسفة غربية بمصادرها، وتكويناتها، بل قل: إنها -في تصور حسن حنفي- قراءة انتقائية - إسقاطية لمفاهيم: التحرر، والكينونة، والتشخصن... على التراث الإسلامي العربي. وهي رؤية تجافي الصواب، وتلغي لحظات التطور الفكري لدى الشخصانية ببعديها: الواقعي، والغدوي.

وغنيٌّ عن البيان أن فلسفة الحبابي هي فلسفة ذات نظرة متكاملة، حيث تعمل على بيان حدود النزعات الفلسفية الغربية المعاصرة، من شخصانية رونوفي (Renouvier)، وشخصانية مونيه (Mounier)، ولاكروا (Lacroix)، ووجودية سارتر (Sartre)، وحدسية برغسون (Bergson)... الأمر الذي أدى بنا إلى الاستدلال والتدليل على أن المرحوم الحبابي قد أسهم في بناء «النظرية النقدية الفلسفية» المتضمنة في مشروعه، وهو الأمر الذي دفعنا إلى تفصيل القول فيها في الفصل الرابع من فصول هذا الكتاب. إذاً، فلسفة الحبابي هي - بالفعل- فلسفة للتخطي والتجاوز نحو تشييد رؤية فلسفية وفكرية واقعية، تستجيب لحاجات العصر وروحه.

لقد تناولَ فهمي جدعان، في كتابه الأساس (**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**)، ضمن الفصل الرابع المعنون بـ: «التوحيد المتحرر»، التيارَ الشخصاني عند محمد عزيز الحبابي. بيد أن رؤية

= تطويرها وتوسيعها حتى تكون هي روح العصر، وإعطاء نظرة تكاملية للتراث»، من كتاب: التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 1422هـ-2002م، ص32.

(1) المرجع ذاته، ص31.

جدعان تختلف عن رؤية العروي وحسن حنفي، وذلك لما لها من موازنة لافتة ما بين منجزات الحداثة ومقتضيات التراث. وهكذا، انتخب الرجل كتاب (**الشخصانية الإسلامية**) للمرحوم الحبابي تعبيراً عن فكره وفلسفته، تلك الشخصانية التي تنتسب إلى «الفترة المعاصرة لنا، ويمثلها مفكرون كان لهم -وما يزال- فعالية نشطة. ولعل أبرز هؤلاء المفكرين الذين يعنوننا هنا مباشرة محمد عزيز الحبابي من المغرب...»[1].

من هنا، سارع فهمي جدعان إلى التفكير في مقولة «الشهادة» الإسلامية كتجلٍّ للتوحيد المتحرر، إذ قد يعتقد المرء أن الدين فيه من القيود والحدود والأوامر والنواهي ما لا يُحصى، غير أن الأمر على غير ذلك، فالشهادة هي التعبير المفعم بالحرية والتحرر إزاء الخالق؛ الذي لا يحتاج إلى برهان عقلاني أو علمي، بقدر ما يحتاج إلى الحدس والقلب. ومن المفيد القول: إنّ الحنين إلى الأوطان، والأهل، والأقرباء، والأحباء... لا يستلزم قواعد عقلانية، أو معايير علمية[2].

وينتج من هذا أن شهادة أن لا إله إلا الله تدل على انفتاح الشخص على سائر الكائنات والأشياء، لكون مضمونها يدلّ على التعاون والتعارف والتعاطف الإنساني والاخلاقي، كلّ ذلك في منأى عن «الأطر الضيقة للمعيش والقبيلة»[3].

كل ذلك من شأنه أن يحقق ما سماه الحبابي (التشخصن) عن طريق «ولوج الكائن البشري إلى عالم (الحريات)، وهذا العالم يقوم على

(1) جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981م، ص239.

(2) المرجع ذاته، ص239.

(3) المرجع ذاته، ص240.

يقول جدعان: «والواقع أن حب الله ينطوي بطبيعته على حب مخلوقاته. وهو من ناحية ثانية يعني أن تحقق مستوانا الصفات التي خص لها نفسه، من صدق ورحمة وإنصاف»، ص241.

المبادهة، والاستقلال الذاتي والعقلي، وهو النموذج الذي ينبغي على المسلم الاقتداء به، فهو (المتبوع الأعظم)، (الذي جسد أقصى مرتبة من التوتر نحو التعالي، والكمال، والعمل بمشيئة الله)[1].

وهكذا، فإن فكرة التقدم التي راهن عليها فهمي جدعان في (**الشخصانية الإسلامية**) إنما تدل على أن الإسلام متطور، وفاعل، ومسؤول إزاء الذات والآخر بدافع مخافة الله؛ الذي «يجعل وعيه دائم اليقظة، وضميره الأخلاقي ممتلئاً بالحيوية والصفاء، عاكساً الحضور الكلي الإلهي، هادفاً باستمرار إلى (التجاوز) وإلى التطلع الدائم نحو (نهضة جديدة) لا يقف في وجهها حائل: لا كهنوت، ولا فكرة خطيئة أصلية»[2]. فهذا التصور (التقدمي) -إن صح التعبير- للإسلام إنما يناهض الدعوات الصوفية، والاعتقادات الخاطئة بـ «تفاهة الزمن، وبلا واقعية العالم، وبالتالي الزهد في العالم»[3].

وكأن فهمي جدعان يسعى بقوة إلى انتشال الإسلام الحضاري الإنساني من عوالق التصوف، وثقافة التواكل، وإن كان يبدو لنا أن الأمر، في مسألة علاقة الإسلام بالتصوف، يحتاج إلى أكثر من تلك الصفحات والسطور.

ومن المعلوم أن فهمي جدعان لم ينته من عرض فكرة كتاب (**الشخصانية الإسلامية**) لمحمد عزيز الحبابي-وإن كنا نعي السياق الذي أدرجت فيه نزعة الحبابي - إلا بعد إبداء جملة من الانتقادات؛ التي تتمحور حول الخلط الذي وقع فيه الحبابي، أو قل الخوف والتوجس من الوقوع فيه، بين التجربة الإيمانية الخالصة وبين قيمة التجربة الإنكارية، الذي يلزم عنه نشوء «موقف صوفي صريح لينتهي، عاجلاً أو آجلاً، إلى (طرقية) تعرقل (التقدم) كما حدث مراراً و كثيراً في مدنية الإسلام، وفي المدنيات الأخرى»[4].

---

(1) المرجع ذاته، ص242.
(2) المرجع ذاته، ص242-243.
(3) المرجع ذاته، ص243.
(4) المرجع ذاته، ص245.

بيد أن هذه المخاوف والتوجسات قد تتبدد متى اطلعنا على مشروع الحبابي الفكري والفلسفي بصورة متكاملة، ومن دون الاكتفاء بنصّ من نصوصه باعتبارها الوجه الحقيقي والأصيل لفلسفة الرجل. ذلك لأن التيار الشخصاني الواقعي -كما يمثله الحبابي- هو تيار تم بناؤه وتشييده على ثلاث لحظات متضافرة لا انفكاك فيها: لحظة الشخصانية الواقعية، ولحظة الشخصانية الإسلامية، واللحظة الثالثة الفلسفة الغدوية.

ومن هنا، لا يفوتنا التنبيه إلى أن كتاب (**من الحريات إلى التحرر**) (1956م) مكمل لأطروحة (**من الكائن إلى الشخص**) (1954م)، وفضلاً عن ذلك، أن كتاب: (**من المنغلق إلى المنفتح**) (1961م) حلقة وصل بين الشخصانية الإسلامية والتوجه الفلسفي الغدوي.

إن غاب عن بال فهمي جدعان، وهو يقرأ فلسفة الحبابي في جزء منها، مفهوم المحبة أو الحب؛ الذي يمثل تجربة فردية جماعية، أو قل دائرة تشخصن عالم الأفراد وعالم الأشخاص فيما بينهم، يقول الطاهر وعزيز في هذا السياق: «.. ولا يتم التشخصن إلا بتداخل ذوات الآخر، وبالخضوع المستمر للعلاقات، فالأنا هبة من الآخرين، وإنّ أفقنا الذي هو مجال تأثيرنا في الإنسان وفي الكائنات الحية، وهو جوّ تشخصننا، يتسع ويغتني بقدر تفتح شعورنا على العالم، ونجعله في تناغم مع الشعورات الأخرى»[1].

= يقول فهمي جدعان: «إن المشكلة أعقد بكثير من أن تحل على مستوى الصراع الجدلي للمواقف المنفردة؛ الذي لا نملك نحن إلا أن نقرره - وهو ما لا نعتقد أن الحبابي ينكره علينا؛ لأنه يلتقي مع الشخصانية عند نقطة ما - التي تمنح صاحبها القناعة والطمأنينة، حيث تملك عليه كامل كيانه ووجوده الشامل، وتقوده في دروب النجوع والتقدم. هي بالنسبة للإسلام، طرق مشروعية لا يجوز لأحد إنكارها بإطلاق وتفرد»، من المرجع المذكور أعلاه ص245-246.

(1) وعزيز، الطاهر، مقال: من الحب إلى التشخصن، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، طبعة مزيدة ومنقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1987م، ص10.

ويتولد من هذا أن فكرة الحبابي العميقة هي تحقيق التجربة الفردية في تجربة الـ «نحن»، هذا اللقاء الذي أساسه التواصل، والتشارك، والاندماج بين الكائنات والأشخاص في مسارات التاريخ، والاجتماع الإنساني.

ثالثاً: الشخصانية الواقعية بين إشكاليات القراءة والتأويل:

لا شك في أن الكاتب المغربي محمد وقيدي من أكثر المفكرين والباحثين العرب المعاصرين اهتماماً واشتغالاً على فلسفة الحبابي. ومن هنا، ألّف وقيدي كتابين مهمين في هذا الشأن. الكتاب الأول تحت عنوان: (**حوار فلسفي- قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة**) (1985م). أما الكتاب الثاني فهو: (**جرأة الموقف الفلسفي**) (1999م)، وهما نصّان يتخللهما فصول عن التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي.

ينطلق الأستاذ محمد وقيدي من فرضية مفادها أن الوحدة والتطابق هما المدخلان الرئيسان في تقريب أعمال ومؤلفات المرحوم الحبابي في سياق التنوع والاختلاف؛ الذي هو من خصوصية فكر الحبابي لـ «صلته الوثيقة بالواقع، وعلى وعي صاحبها بضرورة المطابقة المستمرة بين الفكر الفلسفي موضوعات ومناهج، وبين ما يجدّ من تطورات على مستوى الواقع، أو على مستوى المعرفة»[1].

زيادة على ذلك، إن هاجس الوحدة لا يشير، على وجه التحديد، إلى ردّ العناصر إلى الكل، أو ردّ الأفكار والتصورات إلى مصادرها الأصلية، ومنابعها النقية؛ بقدر ما هي تعبير عن استمرارية الذات في التراث الإسلامي العربي، وانفتاحها على كينونات أخرى، وقضايا فلسفية معاصرة.

(1) لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، ط1، 1991م، ص209.
راجع التفاصيل في كتاب: حوار فلسفي - قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1985م.

لذا ليس من العجبِ أن يؤسس محمد عزيز الحبابي موقفاً معرفياً نقدياً إزاء التوجهات والتيارات المذهبية الغربية السائدة حينئذٍ، بل إنه استطاع أن يختار ويتموقع «داخل واحد منها هو الفلسفة الشخصانية، دون أن يعني ذلك أنه لم يحاول أن يطبع تفكيره انطلاقاً من هذه الفلسفة بطابع خاص يتلاءم مع قراءته الفلسفية ومع موقفه كمفكر ينتمي إلى العالم الساعي نحو النمو»[1].

فقد تحصل أن هاجس تفكير محمد عزيز الحبابي هو التفكير في القضايا الفلسفية، ومواجهة المشكلات التي خلّفها المستعمر. ومن ثمة، «لم يكن (...) يجد حرجاً، عند تناول قضية فلسفية ما، من الاستناد إلى مرجعيات فكرية متعددة. فذهن الفيلسوف كان يتجه أساساً إلى القضايا لا إلى تاريخ الأفكار. القضية الفلسفية هي أساس الوحدة بين الأفكار التي تكون متعددة الأصول»[2].

وهكذا، فإن معالجة القضية الفلسفية هي الرافعة الرئيسة في استعادة الصلة بالفكر الفلسفي الإسلامي، والعربي، والمغربي عن طريق الحوار، والمحاورة، والاستكشاف... كأدوات لتحليل الوقائع والتجارب الإنسانية. ومن ثمة أيضاً، إن تفسير القضايا الفلسفية، عند المرحوم الحبابي، لا يخضع إلى منهجية تأريخ الأفكار؛ «تلك المنهجية التي يستبد بها هوس البحث عن استمرارية الفكرة، أو المذهب، دون مراعاة الخصوصيات، وأساس الطرح والنظر النوعية؛ التي تجعل الفكرة نفسها أو المذهب المماثلين لسابقيهما (...) بل المدلولات الجديدة التي أعطيت لهما في سياق التوظيف الجديد»[3].

---

(1) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقية الشرق، سبق ذكره، ص7.

(2) المرجع ذاته، ص8.

يقول محمد وقيدي: «إن هذا المفكر قد افتتح الطريق نحو تأسيس تراث جديد في الفلسفة، فقد كان كثير من مؤلفات الحبابي في الفلسفة ذاتها موقفاً ضمن هذا النمط من التفكير، وليس مجرد عرض لأفكار أو موقعة تأريخية لها، أو تأريخ لتطورها»، ص8.

(3) يفوت، سالم، مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة الحبابي، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص23.

وترتب على هذا التصوّر تمييز ثلاث لحظات أساسية في مشروع الحبابي الفكري والمذهبي، وهي كالآتي: الشخصانية الواقعية، والشخصانية الإسلامية، والفلسفة الغدوية.

لقد راهنت اللحظة الأولى (الشخصانية الواقعية) على إبراز منطلقات أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، التي دافع عنها الحبابي في جامعة السوربون في أوائل الخمسينيات؛ إذ قامت الشخصانية الواقعية ببيان أهم المقولات والمفاهيم المركزية، منها: الشخص، والكائن، والتشخصن، والتعالي، والزمان... التي تأتي في سياق رؤية فكرية تزاوج بين عمليتي النقد والبناء.

أما اللحظة الثانية، فهي لحظة تأويل الحبابي للتراث الإسلامي العربي، قبل وبعد نشوء الدعوة المحمدية؛ التي جاءت بتصور ديني تنتفي معه القبلية، والعبودية، والعشائرية... إنها لحظة «تحافظ على كل المفاهيم الأساسية للشخصانية الواقعية، بل إنها -كما يقول الأستاذ وقيدي- هي الشخصانية الواقعية ذاتها، وقد أراد صاحبها إظهار عدم تناقضها مع الفكر الإسلامي، أو غربة مفاهيمها عن مفاهيمه»[1].

فمفهوم «الشهادة» من المفاهيم المفتاح في التعبير عن الشخصانية الإسلامية من خلال المسؤولية، والأنا المنفتح، والكل المتجلي في الأمة، وتاريخها الاجتماعي، والسياسي، والفكري، والديني. وبهذا الاعتبار، فقد لقي مفهوم (الشخص) مكانة رفيعة من الناحية الأنطولوجية والأخلاقية؛ من أجل إضفاء المشروعية الدينية على المذهب الشخصاني داخل المجال الإسلامي.

بيد أن «هذه اللحظة تعكس، في نظرنا، مع ذلك، البعد التاريخي للشخصانية الواقعية من حيث إنها ترمز إلى وعيها التاريخي بخصوصيتها، وبنوعية المجال الذي تريد أن يكون لها فيه تأثير»[2].

---

(1) ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص209.

(2) المرجع ذاته، ص240 .

بل قل: إن فكرة الشخصانية الإسلامية لم يكن القصد منها «التوحيد أو التوفيق -كما يقول الحبابي- بين الشخصانية (وبالأخص الشخصانية الواقعية) وبين الإسلام، كما نتصوّره، إنها محاولة في البحث عن أسس مشتركة، وتيارات متشابهة، وأغراض ترمي إلى الأهداف نفسها، فحصل التوافق والتوفيق في نقط، وقرعتني الخيبة في أخرى»[1].

واللحظة الثالثة والأخيرة هي لحظة بناء الغد والمستقبل بكل ما فيه من طموحات، وآمال، وتطلعات. وهذا لا يشير، من قريب ولا من بعيد، إلى انفصال هذا التوجه الفلسفي الجديد عن منطلقات المذهب الشخصاني الواقعي. ولعل السمة البارزة لهذه الفلسفة الغدوية هي نشوءُها عقب الانتكاسات والارتدادات المتوالية من القلق، والخوف، وموت الإنسان، واليأس... من هنا تبرز فلسفة محمد عزيز الحبابي؛ التي «تجعل نقطة انطلاق لها شخصانية (مونيه)، وتتجاوزها لتربطها مع جذور المجتمع المغربي؛ الذي يعيشه الحبابي، وتصلها بالعقيدة التي يدين بها للإسلام»[2]. فلما كانت شخصانية الحبابي الواقعية ترنو إلى تحرير الإنسان من الذل؛ الذي أصاب الشخصية المغربية بسبب الاستعمار الغاشم، فإن الفلسفة الغدوية تتطلع إلى بعث الآمال والأحلام في وجدان الأمة المغربية والعالم الثالث بأسره، بعد مرحلة من اليأس، والإحباط.

---

(1) المرجع ذاته، ص240.
راجع أيضاً التفاصيل في كتاب: معهم حيث هم، بيت الحكمة - الدار البيضاء، المؤلف سالم حميش.

(2) المرجع ذاته، ص201.
يقول الأستاذ مصطفى القباج في السياق نفسه: «... ناجمة عن اختلاف الظروف العقدية والتاريخية بين الشخصانية والشخصانية الواقعية، فإذا كانت الأولى قد ترعرعت في وسط مسيحي، وفي واقع حضاري مترهل، فإن الثانية انبثقت في وجدان شخص مشبع بالإسلام، وترعرعت في وسط مجتمع شاب يصارع من أجل تحرره، وتحسين أوضاعه»، يُنظر المرجع ذاته أعلاه، ص201.

وبهذا، فالتوجه الفلسفي الغدوي هو توجه جديد لجدة شروط التفكير، وتوسيعه لأفق النظر، والتأمل، والبحث، أو قل «تعبر الغدية من جهتها عن الطابع المفتوح للشخصانية الواقعية»[1]، الذي أسهم بقوة في الابتعاد عن فخ الأنساق المغلقة، والمذاهب المجردة المتعالية عن عالم المعيش، والتجربة الإنسانية الواقعية.

ومن المؤكد أن فكرة التجديد في فلسفة الحبابي تأتي من هذا الجانب، أعني الانتماء إلى اللحظة الراهنة بمنجزاتها، وتجاربها، ومشكلاتها، وقضاياها على أساس الانجذاب إلى الماضي الأصيل المشرق من تاريخ الفلسفات الإسلامية، والانفتاح المشروط على مكتسبات الفكر البشري الكوني. ومن البين أن (**أحرية أم تحرر؟**)، و(**من المنغلق إلى المنفتح**)، و(**الشخصانية الإسلامية**) و(**عالم الغد**) [2]، من المؤلفات التي ترسم خصوصية الحبابي التاريخية الفلسفية. وأكثر من ذلك تضع معالم التجديد في الفكر، والفلسفة.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن اهتمام الحبابي بالقضايا الفلسفية، المومأ إليه آنفاً، إنما هو الخيط الرابط بين الأفكار والتصورات في منأى عن التفكير في إشكالية **الأصالة والمعاصرة**؛ التي استبدت بفكرنا العربي أيما استبداد، وبهذا، فالفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي يفكر، ويتأمل في الفكرة، أو القضية من زوايا مختلفة، ومن مرجعيات وأصول متباينة، وكأن الأمر

---

(1) المرجع ذاته، ص210.
يقول محمد وقيدي: «فلا بد من تأكيد أن مؤلفات محمد عزيز الحبابي لا تندرج ضمن الصنف المدرسي أو الجامعي، كما أنها ليست مؤلفات في تاريخ الفلسفة، بل هي قول في الفلسفة بالذات، واتخاذ مواقف فلسفية من قضايا كانت مطروحة، ومن مذاهب كانت سائدة، وهي كذلك حوار مع تاريخ الفلسفة ككل، وحوار مع بعض المذاهب المعاصرة تمثل له بالحوار مع نظرية الحرية عند برغسون..» من كتاب: جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص34 .

(2) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص7.

عنده يتعلق بطريقة التفكير، وتوسيع النظر الفلسفي المطلوب، وليس التقيد بمنطق الثنائية؛ الذي لا ينتج عنه إلا الفكرولوجيات الهشة. إذاً فالمفكر في مشكلات العالم الثالث وقضاياه تغيب عنه إشكالية الأصالة والمعاصرة، بل قل حتى إذا ما أراد التفكير فيها قام بما يسميه الحبابي «تعصير الأصالة»، و«تأصيل المعاصرة»، بلغة نظرية تركيبية.

وهكذا، فإن من ملامح التجديد في مشروع محمد عزيز الحبابي اختياره للشخصانية، ليس بهدف تأثره «بالفلسفات المرتكزة على هذا المحور، ولم يكن هدفه تأسيس نزعة فردانية، فمال إلى انتقاد الفلسفات التي كانت لها هذه النزعة، ولم يكن ميلاً إلى الفلسفات الإلحادية بفعل منطلقه الإيماني»[1].

إنه التجديد في شروط التفكير الفلسفي في قضايا العالم الثالث والإنسان الثالثي، حيث التزم المفكر المغربي الحبابي، أمام الله والتاريخ، برفع المآسي عنه، وإلغاء التناقضات والصراعات الداخلية؛ التي ينتعش فيها، ومن خلالها، المستعمر، والمحتل... وإعادة قيم: الأمل، والتحرر، والاستقلال... «فالغدوية، إذاً، فلسفة متوترة بين طرفين: عالم اليوم وما فيه من تناقضات وصراعات، تقود الإنسان إلى فقدان قيمته، وإلى إعاقة شروط تشخصنه المحرر، والآمال في توجيه العمل لإقامة عالم الغد على أساس يضمن تحرر الإنسان...»[2].

وينجم من هذا أن الفلسفة الغدوية تتطلع إلى استرداد كرامة الإنسان، وحريته؛ إذ من غير المعقول أن تتمتع جهة من العالم بالتحرر، والاستقلال،

(1) المرجع ذاته، ص148.
(2) المرجع ذاته، ص172-173.
«... هناك أمران ينبغي الانتباه إليهما، ضمن هذا الاختيار الفلسفي، أولهما أن الحبابي كان في الوقت الذي بدأ فيه الكتابة الفلسفية أمام عدة اختيارات: الوجودية، الماركسية، الفلسفات الروحانية، الشخصانية، ومن بين جميع هذه الاختيارات وجد فيلسوفنا أن الشخصانية هو الإطار الملائم لصياغة ما كان يريد التعبير عنه من أفكار..». ص168-169.

وفقدانهما بالكلية في جهة من العالم الثالث. إذاً، لابد من تعاون جميع الأطراف في هذا العالم الحديث لاستردادها. فالفلسفة الغدوية «ذات نزعة إنسانية من حيث إنها تؤمن بوحدة الإنسان على الرغم من فوارق العرق، والجنس، والدين، والجهة، والواقع، من حيث إنها فلسفة تضع الإنسان فوق كل اعتبار، بما في ذلك مظاهر التقدم، حيث تصبح أداة لقهر الإنسان، أو قمعه، أو لإيجاد الشروط المنافية لتحرره، وكرامته..»(1). وبذلك تنطلق الفلسفة الغدوية من واقع التخلف، أو بلغة العروي: من التأخر التاريخي الذي يسود في بلدان العالم الثالث، من أجل تحرير الإنسان من الظلم والارتداد، وهذا هو الإبداع والتجديد الجميل في فلسفة الحبابي.

ومن قبل، ومن بعد، فقد قام محمد وقيدي، من خلال عرضه لأهم مرتكزات مشروع الحبابي الفلسفي، بتوجيه بعض الانتقادات والملاحظات؛ من قبيل أن محمد عزيز الحبابي «لم يستطع حل المشاكل في نظرنا؛ لأن فلسفة الأستاذ الحبابي قد ظلت منفصلة عن تطور العلوم الإنسانية؛ التي كان من الممكن أن تمدها بمنهج قويم في تحليل هذه المشاكل»(2). وفضلاً عن ذلك، إن تأويل الشخصانية تأويلاً إسلامياً لا يسلم من فخ الاستشكال التالي: «أيٌّ من الطرفين يتجه إلى الآخر في فلسفة الحبابي؟»(3). ففي هذا المعرض تُقدَّم رؤية الحبابي، واتهامه للحضارة الغربية بالتخلي عن نزعاتها العقلانية، والإنسانية، والكونية. فالغرب «لا يمكن أيضاً أن يُتحدَّث عنه

---

(1) المرجع ذاته، ص182.
يقول الأستاذ وقيدي: «الفلسفة الغدية هي فلسفة ثالثية، فمنطلقها هو واقع التخلف الذي يسود عدداً من البلدان التي سميت العالم الثالث، وهي مدركة، أكثر من غيرها من الفلسفات، للواقع المضاد لما ندعوه اليوم التقدم»، ص179.

(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص220.
راجع مقال الأستاذ محمد وقيدي تحت عنوان: من الشخصانية الواقعية إلى الغدية، ضمن كتاب: حوار فلسفي- قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، سبق ذكره.

(3) المرجع ذاته، ص220.

بصيغة الواحد والمطلق»[1]، فالغرب فيه من التعدد والتنوع ما يؤدي إلى تناقضات في الآراء، وتضارب في المواقف.

ونخلص من هذا إلى أن تفكير الكاتب محمد وقيدي، في مشروع الحبابي، هو تفكير يتأسس على رؤية كرونولوجية تطورية من لحظة إلى أخرى، ومن مرحلة أولى إلى مرحلة ثانية، إلا أنها -على الرغم من تماسك هذه الرؤية الفكرية- قد تقع في الاختزال المفرط لمساحة من التفلسف والتأمل، وقد لا تتسع لها لحظة، أو مرحلة وفق المعنى الذي نضفيه عليهما.

كما أن زعم محمد وقيدي بأن فلسفة محمد عزيز الحبابي تتغافل عن تطور العلوم الإنسانية ومناهجها، هو كلام خالٍ من التدليل، والبرهان.

لنستمع إلى دفاع الحبابي عن نفسه: «... نعم، إن الشخصانية الواقعية تعتمد على معطيات ونتائج علوم الإنسان مثل السيكولوجيا، والسوسيولوجيا، وفي الوقت نفسه، تعتمد على علوم الطبيعة بمعطياتها ونتائجها، فلا انفصال بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة»[2].

وبالتالي، فأطروحة علاقة العلم بالفلسفة، أو الفلسفة بالعلم، لم يتغافل عنها المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، متى علمنا أنه يعدّ التفلسف صدى لهدير الراهن العلمي، والاجتماعي، والفكرولوجي.

لعل كلام سالم حميش يؤكد ذلك، حينما يعترف بأن فلسفة الحبابي «هي الواقعية التي تعني ضرورة وقوف الشخصانية على معطيات العلوم الإنسانية،

(1) المرجع ذاته، ص220.
«إنّ العالم الثالث -كما يؤكد الحبابي هنا- يتهم الحضارة الحالية، وهو يبدي يوماً بعد يوم استعداداً لأن يجعل منها حضارة تهم الجميع، أو لا تكون هذه الحضارة على الإطلاق. إن الحوار الذي يخوضه الحبابي هنا هو حوار حضاري، كما أنه، من جهة أخرى، حوار معرفي يؤمن بضرورة تكامل المعارف الإنسانية». ص220.

(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص238.
راجع مقال الأستاذ محمد وقيدي تحت عنوان: ضرورة خلق فكر ثالثي جديد وموحد، من المرجع المذكور أعلاه، ص268.

وعلى رأسها- بطبيعة الحال- علم الاجتماع، وعلم النفس، إذ إن أية فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التقوقع، والتجريد»[1]، لاسيما أن الشخصانية الواقعية تجافي الأنطولوجيات التأملية المتعالية.

لقد عُرف سالم يفوت في الساحة المغربية باهتماماته المتواصلة بقضايا التراث الفلسفي العربي، وتيارات واتجاهات الفلسفة الغربية في الوقت ذاته. من هنا، كان هاجس تفكيره هو النظر إلى علاقة الميتافيزيقا بالعلم، من خلال مفاهيم مركزية: الهوية والاستمرارية، التاريخ والانفصال، الاختلاف والوحدة... التي تستحكم فيها مكتسبات ما بعد الحداثة من تطور علوم الألسن، والتأويليات، والسيميوطيقا، وتحليل الخطاب، وسوسيولوجيا المعرفة... كل ذلك لم يبعده عن مقاربة فلسفة الحبابي باعتبارها «تظل صورة من صور رفض الميتافيزيقا، ومحاولة تجاوزها»[2].

وهكذا، تمكن سالم يفوت من تقريب فلسفة الحبابي عن طريق استبعاد مقولتي التشابه والتطابق ما بين شخصانيته الواقعية وشخصانية مونيه (Mounier)، حيث إن الأولى امتداد طبيعي وفكري للثانية، وهو الأمر الذي سقط فيه بعض الباحثين والدارسين.

يقول يفوت في هذا السياق: «... إن تشابه فلسفة الأستاذ الحبابي، وبعض الفلسفات التي انتشرت في فرنسا بعد الحرب الثانية، لاسيما مونيه، لايسمح بربطه ربطاً آلياً بها، واعتبارها استمراراً وامتداداً لها»[3].

(1) حميش، سالم، مقال: كان يأبى على فكره أن يستقيل، ضمن مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، (أسسها محمد عزيز الحبابي، سنة 1963م)، 2/ 3/ 1993م، العدد 53-54، ص363.

(2) يفوت، سالم، مقال: بديل جديد للفلسفة الشخصانية الواقعية، ضمن مجلة الآفاق، سبق ذكره، ص368.

(3) يفوت، سالم، مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص23-24.

واللازم من هذا أن الحبابي ما فتئ ينشغل بالقضايا الفلسفية باعتبارها مساحة للقول في الفلسفة، بدلاً من الهوس بتأريخ الأفكار، والبحث المستمر عن التماثلات والتشابهات؛ التي لا طائل من ورائها، بالنسبة لمثقف مغربي «عاش تجربة الاستعمار، كما عانى من الشعور بالدونية والنقص؛ الذي تنميه تلك التجربة، سواء داخل الوطن أم خارجه»[1].

إن وضعية المغرب، في عهد الحماية والمستعمر، قد أسهمت في اختيار أطروحة **(من الكائن إلى الشخص)** كردّ فعل متوقع من مفكر مناضل، أو، بلغة غرامشي، مثقف عضوي يأبى الاستبداد والظلم والاستبعاد، ويشرئب إلى الحرية والتحرر والانعتاق. «إنه واقع من شأنه إرهاق الفكر وتفتيته، بل وتشريده، ثم النزول به إلى استعمال أساليب الخداع والمداراة، أو ممارسة الانزواء والرفض السري، إلا أن المرحوم كان يأبى على فكره أن يستقيل، أو أن يُحال على المعاش»[2].

والجدير بالذكر أن الواقع الغربي قد أفرز لنا توجهات واتجاهات في الشعر، والقصة، والفلسفة أقلّ ما يقال عنها إنها تدعو إلى العبث، واللامعقول، والحدس، والبصيرة؛ التي ترغب في اختزال التاريخ البشري في الحياة الباطنية، والميتافيزيقا التجريدية؛ عوضاً من مواجهة الواقع الإنساني، وتحولاته المشهودة. من هنا اختار الحبابي الشخصانية الواقعية؛ التي تعدُّ الفرد صيرورة مجتمعية تنمو، وتتصاعد، وتندمج مع عالم الأشخاص لرسم مستقبل مشرق.

وعلى هذا، فإن فلسفة الحبابي المقبلة- كما يقول سالم يفوت- هي فلسفة غدوية (نسبة إلى عالم الغد) تراهن على إشكال النهضة والتقدم[3]، وأكثر من

---

(1) المرجع ذاته، ص24.

(2) حميش، سالم، مقال: كان يأبى على فكره أن يستقيل، ضمن مجلة آفاق، سبق ذكره، ص364.

(3) يفوت، سالم، مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص27.

ذلك، تروم الإقلاع عن الآلام والجروح الغائرة؛ التي سببها الاحتلال والاستعمار الظالم للمغرب، والعالم الثالث. فلما كانت النزعة الشخصانية الواقعية ترنو إلى مواجهة الأزمات والصدمات، فإن الأمر يتعلق بالفلسفة الغدية بالإشراف على الآمال، والطموحات، والأحلام ما بعد الاستقلال. وهذا يعني -كما قلنا آنفاً- أنهما فلسفتان منفصلتان، بل إن الغدية لحظة جنينية في المذهب الشخصاني الواقعي لمحمد عزيز الحبابي. يقول سالم يفوت: «تعني الغدية التفكير في الغد، غير أنه تفكير لا ينطلق من إشكال تنموي أو تخطيطي مستقبلي، بل من إشكال نهضوي، إن صح التعبير»[1].

وبهذا، فإشكالية الشخصانية والغدوية هي إشكالية واحدة تطمح إلى التحرر من الغرب وهيمنته على شعوب العالم الثالث؛ لذا جاءت فلسفة الغدوية تفكيراً في التخلف والارتداد الذي أصاب البلدان النامية بفعل إنسان الغرب؛ الذي «طرد العالم الثالث من التاريخ بعدما نهب مواده الأولية، وداس على كرامته، فإنه لن ينجح في أن يخرج من أحشائه كراهية الظلم، والحيف»[2].

(1) يفوت، سالم، مقال: الغد والغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص203
يقول الباحث إبراهيم مشروح: «وإن كنّا نعتبر أنّ محمد عزيز الحبابي لم يتخلَّ بدوره عن الإجابة عن سؤال النهضة المحكوم بهاجس التقدم؛ لأن فلسفته تحولت إلى نظرة أطلق عليها الغدية (من الغد)، أي: الرؤية الفلسفية التي تشرئب للمستقبل من أجل تطوير الشخصانية، وتحقيق الحضور الحضاري»، ضمن كتاب: طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، الناشر: سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم العربي، بيروت، ط1، 2009م، الهامش 1، ص41.

(2) المرجع ذاته، ص204.
يقول عبد الحميد المرسلي: «لقد انطلقت الشخصانية الواقعية من الاهتمامات السائدة في الفكر المعاصر، بَيْدَ أنها توخّت تأسيس نظرية جديدة ثالثية، تمتد جذورها في حوار مع عناصر عقلانية حاضرة في الفكر الإسلامي، ومع معطيات ملموسة يقتضيها بناء فلسفة من أجل الغد»، راجع مقال: مستويات الغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص222.

من الواضح أن إنسان العالم الثالث، عند الحبابي، هو إنسان في مواجهة قضاياه ومشكلاته بكامل الالتزام، والمسؤولية، وهذا يذكرنا بفكرة العروي في دفاعه عن **ماركس الإيديولوجي**، باعتباره ينسجم مع وضعية **التأخر التاريخي** للعرب عن السعي الحثيث نحو تجاوز الاستلاب، والعبودية، والقهر، والتخلف. إنها عملية «خوض المعركة ضد التخلف، مع ما يتطلبه ذلك من تصور للبديل، وهو التقدم، وللوسائل الكفيلة؛ بصنعه، وإبداعه»[(1)]. بل وضع معايير اقتصادية عالمية جديدة يحكمها منطق التكافؤ، والمساواة، والندية، وليس لغة الشتم، والتهديد، والوعيد...، وقد أسهمت بعض الدراسات الأنثروبولوجية، والسوسيولوجية الاستعمارية في توسيع رقعة التمايز والاختلاف ما بين إنسان العالم الثالث وإنسان العالم الغربي الحديث.

ومن ثمة، فإن سالم يفوت يدعو فلسفة الحبابي، على الرغم من مزاياها وحسناتها، إلى التريث في هجاء الغرب ونقده، من حيث إن الغرب ليس «هوية معطاة ومحددة، وليس حضوراً منسجماً، بل هو غربات...»[(2)].

وهكذا، لا بد من النظر إليه ضمن دائرة الهويات المتداخلة والمتنوعة. هذا بالنسبة للملاحظة النقدية الأولى. أما الملاحظة النقدية الثانية فتنجلي في

---

(1) المرجع ذاته، ص206.
«مفهوم الالتزام لدى الحبابي عنصر يدخل في تكوين فلسفته، ذلك أنه إذا كانت الشخصانية الواقعية ترى الكائن الإنساني معطى خاماً، يظهر ويصير كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص...»، ضمن مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، لسالم يفوت، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص27.
يقول سالم حميش: «ولعل في التحول الغدوي (نسبة إلى الغدية)، لعل في هذا التحول الغدوي في فكر فقيدنا رداً كذلك على المساومة التاريخانية، ونزعتها الحتمية»، راجع مقال: كان يأبى على فكره أن يستقيل، ضمن مجلة آفاق، سبق ذكره، ص364.

(2) يفوت، سالم، مقال: الغد والغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص207-208.

ضرورة عدول الحبابي، في خطابه الغدوي، عن خطاب الاتهام؛ الذي يحمّل «الغرب كل تبعات الوضع الذي نعيشه، ويحمله مسؤولية التخلف (...)؛ لذا لابد من طرح مسألة علاقاتنا بالغرب لا في حدود كيانين مطلقين ومنعزلين يتصارعان، بل في حدود تحرر جدلي لا يخرجنا من التاريخ في حدود صراع من أجل التاريخ، لا على حسابه»(1).

بيد أن هذه الانتقادات لا تخرج -في رأينا- عن تصورات سالم يفوت لعلاقة الهوية بالاختلاف الفلسفيين. بعبارة أخرى، لقد كان اتهام (Accuse) الحبابي للغرب باعتباره حضارة وثقافة تقول ما تفعل، وليس من حيث إنها هوية متعددة المرجعيات، والتيارات الروحانية والمادية، والوجودية والعقلانية، والوضعانية والميتافيزيقية المتعالية؛ لذا حينما نتحدث عن الغرب كحوار حضاري فهو هوية معطاة، أصولاً وفروعاً، لكن حينما ننظر إليه كفلسفات ومذاهب، فهو هوية متداخلة الأفكار، والنزعات، والمرجعيات. ثم كيف يتصور الحبابي هوية الغرب كهوية معطاة، وهو يفكر في مفهوم الصيرورة، والتشخصن، والدينامية؟!

إخال أن قراءة محمد المصباحي قراءة فلسفية متفردة، وذلك لتفكيرها في تحولات الأسماء والدلالات لدى الحبابي، إذ إن هذا الأخير قد جعل نحت

---

(1) المرجع ذاته، ص208.
لقد دافع سالم يفوت عن الوحدة الكلية لتفكير محمد عزيز الحبابي من حيث إن النظر إلى مؤلفاته بشكل تفكيكي وتجزيئي، إنما يفضي إلى سوء فهم مقاصده، وتحريف أهدافه الفلسفية التي قامت فلسفته عليها. يقول سالم يفوت منتقداً تقريب فهمي جدعان لفكر الحبابي: «... اعتماداً على كتاب الشخصانية الإسلامية فحسب، دون أن ينتبه إلى أن إشكالية التقدم احتلت حيزاً مهماً في تفكيره في كل مؤلفاته لاسيما المتأخرة، ونقصد بالذات عالم الغد، بل إن الفلسفة الغدية تستوعب مكتسبات التفكير الحديث. كما تنفتح على المستقبل دون أن تتنكر للهوية الوطنية..»، راجع مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي لسالم يفوت، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص34-35.

الأسماء والمفاهيم جزءاً من النظر الفلسفي الأصيل. من هنا «فضل الحبابي أن يتخذ من التفكير في الأسماء، والتفنن في التشويش على نظامها واستقرارها الداخلي، طريقاً له إلى الفلسفة، بدلاً من سبيل التأريخ، والتأويل، والتفسير»[1]؛ لذا أبدع في نحت الفكرولوجيا، والجمالوجيا، والثالثية، والغدوية، والحينونة، والتشخصن، وكأنها مدخل لبناء فلسفة جديدة. وهذا الأمر أشبه ما قام به أرسطو في تفسير ما بعد الطبيعة، حينما عَدَّ البحث في الدلالات، وأنواعها، وأنحائها جزءاً من موضوع الفلسفة ذاتها. وهكذا، فجوهر الإنسان عند الحبابي هو «انفعال، وفعل، وعلاقات، وجسم... إلخ (...) وهذه الأمور كلها منظور إليها في تطورها، وانقلابها، وتفاعلاتها لا في ثباتها على حال واحدة»[2].

والمُتأتَّى من هذا أن مفهوم الشخص والإنسان عملية منفتحة باستمرار على صيرورة المجتمع، وتطوراته، وتحولاته. فالأنا، أو الذات، لا ينظر إليها باعتبارها كياناً أنطولوجياً مجرداً، بل باعتبارها غارقة في أوحال الـ نحن وعالم الأشخاص، وذلك ما دفع الحبابي إلى تأسيس منظومته على مقولات الكائن، والصيرورة، والهوية، والتشخصن، والاندماج... بدلاً من الماهية،

(1) المصباحي، محمد، مقال: ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء، ضمن مجلة آفاق، سبق ذكره، ص379.
«... وهذا ما جعل الحبابي أشبه ما يكون بالكندي «خليل» اللغة الفلسفية العربية، فكما كان الكندي لا يتراجع أو يتردد أمام استعمال الأيس، والليس، والهوية، والأنية، واللمية، والهلية، والمائية، والتهوي، وغير ذلك من الكلمات التي لا عهد للعربية بها..» راجع ص379. راجع أيضاً كتاب: جدلية العقل والمدنية في الفلسفة العربية المعاصرة للمؤلف محمد المصباحي، القسم الأول المعنون بـ «من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية»، منشورات منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013م، ص21-55.

(2) المصباحي، محمد، مقال: من تجاهل الشخص إلى مناهضة الكائن - نظرة في لحظة الحبابي الفلسفية، ضمن كتاب: تحولات في تاريخ الوجود والعقل - بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م، ص303.

والجوهر، والعقل. يقول المصباحي: «إن تهميش الكينونة يجر باللزوم إلى تهميش الجوهر، وفي المقابل، عند تبئير العلاقات على حساب الوجود، يصير للملكية مكانة خاصة في تضاريس الذات»[1].

فمن سمات فلسفة الحبابي إضفاؤه دلالة مختلفة على مفهوم التعالي، من حيث هو تعبير عن علاقة بين شخص متناهٍ ناقص بوجود لا متناهٍ مطلق. ولعل هذا النوع من التفلسف الدلالي- إن صح التعبير- يتحرر من الأنساق والمذاهب المغلقة والمكتملة؛ لهذا يمكن أن نتحدث عن «حبابي متعدد، فلم يكن المرحوم يريد يوماً أن تكون فلسفته مكتملة قابلة للتصنيف، ولا أن يكون له مذهب يتعصب له، أو مدرسة ترفض الغير، وتشن حملات من الكيد والتطويق»[2].

وبالجملة، إن فلسفة الحبابي هي فلسفة الإضافة التي تحمل في طياتها بذرة العلاقات، والترابط، والتضايف... في مقابل فلسفة الجوهر التي هي فلسفة الكينونة، والماهوية، والأنطولوجيا؛ لذا كانت الشخصانية الواقعية فلسفة الصيرورة والحركية الجدلية المتضافرة مع عالم الكينونات، والأشخاص.

أما قول عبد الرزاق الدواي، فيتجه نحو دراسة مفهوم الزمان وعلاقته بالإنسان في فلسفة الحبابي. فلما كان مفهوم الزمان في التقليد الفلسفي هو الماضي، والحاضر، والمستقبل، فإنه ينصهر في بوتقة «الزمان الذي نشعر به هنا، والآن يتدفق في اتجاه تحديد المستقبل. وفي كل لحظة من لحظات حياة

---

(1) المرجع ذاته، ص303-304.
«... إيلاؤه مقولة الملكية الصادرة على الكينونة. فالتشخصن ينتج كلما ابتعدت (الذات) عن الكائنية أو الكينونة (ولعله بهذا السبب لا يعير انتباهاً للفرق بينهما). ولذلك كان كلّ تفكير للعودة إليهما، في نظر الحبابي، إيذاناً بتدهور شخصاني للأنا»، من المرجع ذاته المذكور أعلاه، ص304.

(2) المصباحي، محمد، مقال: ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء، ضمن مجلة آفاق، سبق ذكره، ص380.

الكائن البشري تتداخل وتتكاثف أقسام الزمان الثلاثة، ولا يمكن الإمساك بهذا الكائن في زمان حاضر مقطوع الصلة بالماضي وبالمستقبل إلا في فضاء الخيال، والتجريد»[1].

وينتج عن هذا أن هذا الزمان هو زمن الوعي الإنساني، إذ الماضي «لا يوجد كماضٍ، ولا المستقبل كمستقبل، إلا بالنسبة لوعي الإنسان؛ الذي يعيش ويرصد فعل انسياب وجريان الزمان في حياته»[2].

وبهذا الاعتبار، تميزت فلسفة الزمان لدى الحبابي، حينما ارتقت -كما يقول الدواي- إلى مرتبة التعبير عن مقولة فلسفية: الحينونة (en train de) التي تدل على مناهضة التقطيعات الزمانية التقليدية من أجل ربط الزمن بالإحساس، والذاكرة. إنه الزمان الذي «يتعالى فيه الإنسان على نفسه، ويتجاوزها في التاريخ لتحقيق إمكانياته»[3]. وهو الأمر ذاته الذي تطرق إليه كتاب (**أسئلة الفلسفة المغربية**) (منشورات الزمن، العد 10)، حيث تصور أن الحينونة (en train de) هي «عملية جمع للماقبل، والآن، والمابعد، دون خلط فيما بينها. ذلك الآن الحاضر مدعو للمضي بفعل من دعاه إلى الوجود، والماضي كان حضوراً، وأضحى وراءنا إلا أنه، في الوقت نفسه، مازال متشبثاً بمجموع الماضي والحاضر الذي هو الزمن الحاصل»[4].

ويترتب على هذا أن الحينونة، في فلسفة المرحوم الحبابي، هي اللحظة التي تنفلت منا لتفضي إلى لحظة أخرى. إنه الزمن الأنطولوجي المقاوم للزمن التاريخي التعاقبي. وبهذا الاعتبار، الوجود هو الكائن من

(1) الدواي، عبد الرزاق، مقال: عن الإنسان والزمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، ضمن مجلة آفاق، سبق ذكره، ص373.
(2) المرجع ذاته، ص372.
(3) المرجع ذاته، ص376.
(4) الخطابي (عز الدين)، وكثير (إدريس)، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، العدد 10، ص29.

حيث هو «العلم الذي يتأسس كدراسة، ويقصده أساساً الكائن البشري؛ الذي يحيل إلى الشخص؛ إلا أنه لكي يؤطر قصده، يميز بين الوجود الخام أو الوجود..»[1].

لم يخلُ كتاب **(أسئلة الفلسفة المغربية)** من ملاحظات نقدية إزاء فكر الحبابي وتصوراته. وذلك من قبيل أن الشخصانية الإسلامية قد سعت إلى تشييد تمركز لاهوتي يخضع له المسلم بجميع أفكاره، وأفعاله، وهذا ما يؤدي إلى عقل محدود ذي نزعة كانطية ترنسندنتالية. ويرجع هذا التصور الشخصاني إلى طبيعة علاقتنا باللغة التي «كلما قربنا التشابه بين الوجود اللسني والوجود الأنطي، نفذنا عميقاً في فهم الوجود، وبالنتيجة، في بلورة تصور أنطولوجي مغاير»[2]. وهذا الكلام يضمر أنّ محمد عزيز الحبابي لم يتمكن من الاقتراب منه، أو تقريبه على الأقل.

ومن البيّنِ أن دراسة فلسفة الحبابي تستلزم تحيينها وفق مقتضياتها النظرية، ومُنطلقاتها «المذهبية»، وذلك حتى لا نسقط في قراءة مقولات الوجود، والكائن، والحينونة، والزمان.. إلخ، قراءاتٍ تزجّ بنا في مسارات الفلسفة الفينومينولوجية، والأنطولوجيا الهيدغرية؛ التي تعدّ الشعر واللغة محلاً للمتضادات، والمفارقات، والاختلافات التي تعمل الميتافيزيقا على محوها، وتقويضها، ومن ثمة، معرفة المقروء، وإمكانياته، وظروفه اللغوية والمعرفية، قد تمنع عنها أسباب التداخل، أو بالأحرى الخلط بين التأويلات لمفاهيم مشتركة: كالموجود، والذات، والزمان، والماهية، فالوجودية تنطلق من الذات كموجود متعين، أي: الوجود الإنساني [3]، والفينومينولوجيا تنظر

---

(1) المرجع ذاته، ص20- 21.

(2) المرجع ذاته، ص36.

(3) للمزيد من الاطلاع راجع كتاب: الوجودية، تأليف جون ماكوري، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 58/ 1982م.

إلى الموجود كماهية (Essence)... فالمشترك الدلالي أو المفهومي هو، في كثير من الأحيان، منبع الاختلافات، والتناقضات.

لا شك في أنّ مشروع طه عبد الرحمن إنما ينطلق، ممّا ينطلق منه، من التقويم للممارسة الفلسفية العربية، وطرق نظرها في الإبداع، والتجديد. يقول إبراهيم مشروح: «ومع ذلك، فإن قراءة طه لفلسفة عزيز الحبابي بالدرجة الأولى، ولأنداد هذا الفيلسوف من الفلاسفة العرب، كعبد الرحمن بدوي، ويوسف كرم، وعثمان أمين، وغيرهم، قد جعلته ينتبه إلى وجود خلل ما في التفلسف العربي لا يفضي به إلى الإبداع الفلسفي المطلوب»[1].

من هنا، خصص طه عبد الرحمن الفصل الخامس، من كتابه (**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**) (2006م)، تحت عنوان (كيف نقوّم اعوجاج الفلسفة العربية؟ الفلسفة المغربية نموذجاً)، من أجل دراسة الإنتاج الفكري المغربي، وتحولاته النظرية، وتوسلاته المنهجية، وتعلقه بالمرجعية الغربية الحديثة بعلّة احتوائها على العالمية، والكونية.

لقد عدَّ طه عبد الرحمن أن تفكير الحبابي ظل أسير التقليد والاتباعية، وهي سمة تنسحب على مجمل المنتوج الفلسفي المغربي الحديث. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «الغالب على الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد نهايته»[2]، أي: أنّ المتفلسف المغربي لا يركن، ولا يردد إلا المنقول الفرنسي؛ الذي هو

(1) مشروح، إبراهيم، طه عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص51.
يقول الكاتب أيضاً: «... يتعلق الأمر بما جاء من رفض لفلسفة محمد عزيز الحبابي؛ التي لم تشكل، في نظر طه، منعطفاً إبداعياً؛ لأنها لم تستوف شروط الإبداع الفلسفي التي تقوم، في المقام الأول، على استيعاب الأصول اللغوية، وخصوصية المجال التداولي الإسلامي العربي»، ص50.

(2) عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص139.

بدوره منقول عن الفلسفة الألمانية في مجمل فهومها، وتصوراتها. كل ذلك من شأنه أن يعمق التقليد؛ حتى صار الأمر في دائرة تقليد التقليد.

وعلى هذا، قام طه عبد الرحمن بمراجعة مقطع لمحمد عزيز الحبابي، أُخِذَ من كتابه الرئيس **(من الكائن إلى الشخص)**. وذلك للوقوف عند آفات الترجمة، وقصورها في بلوغ مقصدها، وأهدافها الفلسفية. وهذا المقطع هو الآتي: «**إن هيدغر يجعل من فكرة الكائن في العالم ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية...**».

غنيٌّ عن البيان أنَّ التقويم الترجمي من قبل طه عبد الرحمن إنما ينصب على مدى استيعاب المقول (المقطع) للسياق التداولي العربي وقواعده، فالملاحظ أن مبتدأ الجملة هو الجملة الاسمية مكان الجملة الفعلية. فكان الصواب هو القول: «يجعل هيدغر من فكرة الكائن في العالم ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية»[1]. وفضلاً عن ذلك، إن محمد عزيز الحبابي -في تصور طه عبد الرحمن- قد سقط في فخ الخلط بين الحقيقة البشرية والواقع البشري... فكان مراد هيدغر (Heidegger) واقع الإنسان، وليس ماهيته الصورية. ومن ثم يجدر القول: «يجعل هيدغر من فكرة الكائن في العالم، ظاهرة تأسيسية للواقع الإنساني»[2].

كما أن لفظة «ظاهرة تأسيسية» لها صيغة حرفية، ومفاد ذلك أنّ المقصود هو ذكر فاعلية التأسيس، لا مجرد النسبة إلى التأسيس، حيث تكون صيغة

(1) المرجع ذاته، ص154.
إن ترجمة كتاب: (من الكائن إلى الشخص) قد كان من الطلاب الذين «كانوا يجلسون إلى أستاذهم الكبير ليتلقوا دروسه، ويجتهدوا في ترجمة كتابه المذكور بإذن منه، وبتوجيهه. وقد أبى إلا أن ينشر هذه الترجمة، تخليداً للروح الفلسفية التي جمعت بينه وبين طلابه»، ص61.

(2) المرجع ذاته، ص154-155.
يقول طه عبد الرحمن: «(الحقيقة البشرية) صيغة ملتبسة، فقد يستفاد منها معنى (الماهية الإنسانية)، ومفهوم (الماهية) يقابل مفهوم: (الوجود) و(التحقق) و(الواقع)». ص154.

اسم الفاعل «المؤسس» أنسب لأداء هذا المقصود، وإن كان اللفظ الفرنسي (constitutif)... وبهذا الاعتبار تضحي العبارة كالآتي: «يجعل هيدغر من فكرة الكينونة في العالم ظاهرة مؤسسة للأنية»[1].

ولقد ازداد التهويل المعرفي، ومخالفة مقتضيات المجال التداولي العربي، حينما تمّ الجمع بين الفكرة والظاهرة؛ **إذ إن الفكرة ترجع إلى الأمر الداخلي، بينما ترد الظاهرة إلى الأمر الخارجي. فانظر كيف ذهب بعض المترجمين العرب إلى نقل لفظ**: (Dasein) من المنقول الفرنسي بصيغة (-là Etre)، «فجاء هؤلاء المترجمون بالتركيب التالي: (الكائن-في-هنا)، ولا يخفى ما يحمله هذا التركيب من غرابة، وما يحدثه من نفور. والواقع أن لفظ (الكينونة) من غير زيادة، كافٍ للدلالة على ما تدل عليه»[2].

واللازم من هذا أن الإنتاج المغربي الفلسفي، في نموذج محمد عزيز الحبابي، قد حاد عن الترجمة الإبداعية؛ التي تخرج «المتلقي إلى تفلسف موصول غير مفصول، ومثمر غير مجرد»[3]، للوقوع في الترجمة الجامدة التي «لا تثمر إبداعاً كما في ضربها التعلمي، ولا ترسخ إبداعاً كما في ضربها التعليمي»[4].

---

(1) «استعمال اسم الفاعل مكان اسم المرجع، فإن القول العربي (الكائن-في-العالم) بصيغة اسم الفاعل لا يصح استعماله في مقابل: (l'être dans le monde). وذلك أن الصيغة الفرنسية «l'être»، والثاني معنى اسم المرجع منه، والمراد هاهنا اسم المرجع منه، ولو أننا استرجعنا الأصل الألماني عند النقل، لارتفع هذا الالتباس»، من المرجع المذكور أعلاه، ص156 .

(2) المرجع ذاته، ص158-159.

(3) المرجع ذاته، ص164-165.

(4) المرجع ذاته، ص162.

يقول طه عبد الرحمن عن سبل الإبداع الفلسفي المطلوب: «... يجوز أن يوظف أدوات منبثقة من محاولة التداولي قد لا يكون لها نظر عند هيدغر، كأن يكون معنى (عالمية الكينونة)، عند هيدغر، هو (ظهور الكينونة وخروجها إلى العالم وحضورها فيه)، في حين يدور تفلسف المتلقي المغربي على معنى (الظهور)، مقروناً بمعنى =

والحاصل، بالتبعة، أن التقويم الترجمي لنص الحبابي، من قبل طه عبد الرحمن، هو تقويم يتطلع منه إلى بيان مدى التهويل المعرفي؛ الذي خلفه تصور الحبابي في فهم الكينونة، والحقيقة البشرية، والظاهرة التأسيسية، مما انعكس على ذهنية المتلقي المغربي والعربي سلباً، وذلك بعلّة تغافل المرحوم عن الخصوصية الفلسفية للترجمة الإبداعية؛ التي تمهد الطريق نحو الكونية المنفتحة. لكن، ألا تتحول الفلسفات والمذاهب والتيارات الغربية، حين نقوم بنقلها ترجمياً، إلى محتويات فارغة من منطقها الأنطولوجي والمعرفي، وأدوارها الفكرولوجية التي اضطلعت بها؟

يعدُّ كتاب (**الشخصانية في الفكر العربي المعاصر، رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي**) (2007م) من النصوص الفكرية والمعرفية؛ التي شرعت في سبر وتحليل الفلسفتين بإشكالياتهما، ومقولاتهما. من هنا سارع المؤلف حليم حنا أسمر نحو بيان أهم المقولات والمفاهيم المركزية؛ التي ينطلق منها المذهب الشخصاني: كالتجربة، والمغامرة، والتعالي، والفرد... إلخ، حيث يبقى مفهوم التجربة -في رأينا- هو المفهوم المشترك والجامع بينها، لارتباطه بعالم المعيش والفعل الإنساني. يقول حليم: «.. تكون التجربة هي المعبر الأساسي لكل إعادة إطلاق الحكم من جديد؛ لأنه من خلال هذه الإعادة تكون الذات تثبت إنتاجها المستند على تجربتها الفينومينولوجية الخاصة»[1].

ويتولّد من هذا أنّ التجربة هي الفضاء الذي ترتد إليه أفعالنا، وسلوكياتنا؛ لذلك كان التشخصن، عند محمد عزيز الحبابي، تجربة الفعل المتكامل والمندمج بين تجربة الأنا وتجربة الـ «نحن»؛ بل إن «صراع

= (البطون)، وعلى معنى (الخروج)، موصولاً بمعنى (الإخراج)، وعلى معنى (الحضور)، مقترناً بمعنى (الغيبة)، نظراً لما رسخ في مجاله التداولي من حقائق تتصل بها (...)، فيكون المفهوم الهيدغري للكينونة قد اتسع استشكاله، وتوسع استدلاله من طريق غير الطريق الذي سلكه هيدغر»، ص165.

(1) حنا أسمر، حليم، الشخصانية في الفكر العربي المعاصر - رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2007م، ص22.

التشخصن الحالي يشتد ويقوى أكثر من وقت كتابة الحبابي لبحثه القيم، ومرارة الصراع تنبع من التحول الجذري والمقاوم للتشخصن الحر المبدع على صعيد الصياغة، والبدء بكل شروط المجتمع الغدوي»[1].

وبعد كلّ هذه الأسباب والاعتبارات المتقدمة، نقول: لم تتمكن أطروحة الباحث (حليم) من قراءة مشروع الشخصانية عند محمد عزيز الحبابي في لحظاته الفكرية والتاريخية. فهذا التغافل هو الذي أدى به إلى ترديد: «لماذا لم يلتفت الحبابي إلى آخرين مثلاً، مثل برديائيف، أو دوستوفسكي، أو قل حبشي ذاته؟»[2]. فانظر واعتبر.

فلننعطف الآن إلى كتاب الدكتور السيد ولد أباه تحت عنوان (**أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**) (منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر/ 2011م)، وهو كتاب يعلن، في مبتدأ كلامه، عن أهدافه الفكرية والبيداغوجية، إذ تناول السيد ولد أباه أفكار محمد عزيز الحبابي كمحطة من محطات الفكر العربي الراهنة، بناء على خطة عرضها الرجلُ في مدخل كتابه عرضاً لا لبس فيه. وذلك من قبيل قوله: «أما طريقتنا في العرض فقد تمثلت في إبراز الإشكالية الناظمة لفكر كل واحد من الأعلام، مع تحديد موقعه ومنزلته في خارطة الفكر الراهنة، ونلخص أهم بنود مشروعه الفكري بلغة مبسطة، متجنبين الإحالات الكثيفة، والهوامش التفصيلية»[3]، كما يقول؛ لبيان الهدف من تأليف هذا النص: «لم يكن هذا الكتاب إذاً للمتخصصين، إنما هو مدخل على ذمة الطالب والمثقف؛ الذي يطمح إلى استكشاف مسالك الفكر العربي المعاصر فيما وراء حجب الاختصاص، وتعقيدات الكتابات الأكاديمية»[4].

---

(1) المرجع ذاته، ص37.
(2) المرجع ذاته، ص49.
(3) ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م، ص10.
(4) المرجع ذاته، ص10.

وبهذا الاعتبار، نقول: إن الكاتب السيد ولد أباه قد انتبه إلى نقطة في غاية الأهمية، في فكر وفلسفة المرحوم محمد عزيز الحبابي، متمثلة في النفس النهضوي الجلي، المنحدر إلى الإمام محمد عبده، والأفغاني، ومحمد إقبال، وأكثر من ذلك، تصوّر الحبابي أن الإسلام «هو الذي حول العربي الجاهلي من الفرد إلى الشخص»[1].

ويتحصل من هذا أن قراءة السيد ولد أباه -وإن كانت غير موجهة إلى فئة أهل الاختصاص والنظار من المتفلسفة والمفكرين- كان من الأولى أن يتم التعريف، من خلالها، بمؤلفات الحبابي الفلسفية والأدبية؛ حتى يكون القارئ على معرفة بها، وبعناوينها على الأقل، أو حتى نحظى بنظرة **بيبليوغرافية شاملة** عن مكتوبات ومؤلفات المرحوم الحبابي. ولعل من الكتابات التي لم يشر إليها الأستاذ السيد ولد أباه، والتي لها ثقل معرفي ونظري في بناء مشروع الشخصانية الواقعية، الآتي:

- **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف.
- **تأملات في اللغو واللغة**، الدار العربية للكتاب، طرابلس - تونس، 1980م.
- **أزمة القيم** (بالعربية والإنجليزية).
- **أزمة النماذج** (بالعربية والفرنسية) .
- **من أجل مقولاتية جديدة** (بالفرنسية والعربية).
- **ورقات عن فلسفات إسلامية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (1988م).
- **ابن خلدون معاصراً**، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت، (1984م).

---

(1) المرجع ذاته، ص171.

- **العض على الحديد**: قصص، الدار التونسية للنشر، تونس، (1969م).
- **جيل الظمأ**: رواية، المكتبة العصرية، بيروت، (1967م)... إلخ من المؤلفات والأعمال الفلسفية والفكرية؛ التي لها أهمية كبيرة في بناء رؤية المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي.

❊ ❊ ❊

إجمال ومناقشة

لا ريب في أن المشروع الفلسفي والفكري لمحمد عزيز الحبابي؛ الذي بلوره منذ الخمسينيات من القرن الماضي، في فترة نهوض الأمم والشعوب نحو كتابة تاريخ تحررها، وحريتها، وممانعتها بالدم، والسلاح، والفكر، قد لقي قبولاً ممتازاً من قبل المفكرين المعاصرين، الأمر الذي تجلّى في اهتمامهم وانشغالهم بهذا التصور الشخصاني الواقعي على مستوى المفاهيم، أو الإشكاليات.

غير أن هذه العناية والرعاية لمثل هذا المشروع الفلسفي العربي الكبير لم ترقَ إلى قيمة أفكار الحبابي، ودوره العربي والإسلامي والثالثي في مواجهة الاستعمار الغادر، وحيوية فكره في بناء المستقبل بتوجه فكري غدوي جديد. ونحن، إذ نصدر هذا الحكم، لا نصدره عن فكرة مسبقة وجاهزة بصدد الأعمال النقدية، والدراسات المنجزة حول الشخصانية ببعديها: الواقعي والغدوي، سواء منها التي كانت تقصد بشكل مباشر الهدم والتقويض، أم تلك التي كانت تروم التطوير والتعديل. فهذه الدراسات والأعمال التي تطرقنا إليها أعلاه، قد انطلقت كل واحدة منها من خلفيات، ومنطلقات فكرية وفلسفية تختلف مع مرتكزات مشروع الحبابي الفلسفي، والمعرفي.

وهذا الأمر لا حرج فيه، متى علمنا أن الفلسفة والفكر لا يحققان النهضة والتنوير إلا عن طريق الحوار مع تاريخ الفلسفة كتعبير عن فلسفات ومذاهب مختلفة الألوان والأطياف؛ بل الأمر غير الطبيعي هو اندفاع بعض المثقفين العرب نحو عملية تقويض الإيجاب والسلب في فكر المرحوم محمد عزيز الحبابي، وبخس مجهوداته المعرفية والأدبية في بناء الفكر الفلسفي المغربي، والعربي.

ويتحقق من هذا أنّ هذا التصور الهدام لا ينطلق، البتة، من منطق التفلسف الذي يرسخ الاختلاف الفكري وأصوله، ويكرس فكرة أن الحقيقة لا تتحصل لدينا إلا عبر التشارك، والتعاون، والتدافع، بل منطلقه ومصدره -للأسف- الهيجان الإيديولوجي الهش والسافر؛ الذي لا يرى صدق خطابه، وقوة تحققه، وصرامة فكره... وهذا من شأنه أن يقفز على حقيقة الأشياء، وصيرورتها الطبيعية والتاريخية؛ مما يجعلنا في مواجهة اشتكال أساس هو: أنعمل على تأسيس تاريخ فلسفة، أم على تاريخ الإيديولوجيات في الفكر العربي المعاصر؟!

* * *

الفصل الثالث

استئناف الفعل الفلسفي المغربي
التفكير في القضايا الفلسفية

أولاً: الفيلسوف وتاريخ الفلسفة:

لئن تأملنا مليّاً لوجدنا أنّ استئناف الفعل الفلسفي يرجعُ إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي؛ الذي أعاد الاعتبار للقول الفلسفي، بعد الانقطاع الطويل عن مسار تاريخ الفلسفة، وتطوراته. يقول محمد وقيدي في هذا السياق: «انبثاق الفلسفة من جديد، واستنهاضها للحضور في الواقع الثقافي المغربي، وذلك بفضل الفيلسوف الشخصاني محمد عزيز الحبابي؛ الذي استطاع أن يحقق الاندراج ضمن تاريخ الفلسفة»[1].

ويتولد من هذا أن تاريخ الفلسفة هو شرط تفلسف الفيلسوف، والتواصل معه؛ إذ إن الفيلسوف لا يبدأ من الصفر -كما يقول ناصف نصار- وإنما يحاول التموقع داخله من أجل بناء مواقف، أو مذاهب[2].

---

(1) وقيدي، محمد، مقال: الفكر الفلسفي في المغرب بين الاتباع والتأثير والتجديد، ضمن كتاب، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقية الشرق، ط1، 1999م، ص73.

(2) نصار، ناصف، مقال: التواصل الفلسفي والمجال التداولي ضمن مجلة المستقبل العربي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد347، السنة الثلاثون، 1 كانون الثاني/يناير 2008م، ص11.

ومن ثمة، حوار الحبابي مع الفلسفات هو حوار فكري ونقدي، يتطلع إلى مراجعة بعض الأفكار، والتصورات، والمقولات؛ التي قد لا تنسجم مع تطلعات الرجل السياسية، والاجتماعية، والفكرولوجية.

وهكذا، صارت فلسفة المرحوم الحبابي، بفضل هذا الفعل الفلسفي المتفرد والأصيل، سبيلاً إلى الاهتمام بالقضايا الفلسفية، والمشكلات التي يفرزها العصر، وتحولاته المشهودة. فالسلطة المرجعية «الحقيقية للفكر الفلسفي المجدد هي ما يعرض عليه العصر من مشكلات، لا ما تطرحه عليه المذاهب من تصورات»[1].

ولعل هذا ما يعني أن الفيلسوف يفكر، من خلال تاريخ الفلسفة، على أساس مقولتي: الخصوصية والكونية، فلكل فلسفة مستوياتها الثلاثة الرئيسة: المستوى السياسي، والحضاري، واللغوي. فـ«هل يمكننا أن نتواصل مع فلسفة هيدغر (Heidegger)، مثلاً، من دون أن نأخذ في الاعتبار شخصيته، ووضع الأمة الألمانية في أيامه، وخصائص اللسان الألماني، وانشغافه به، وحالة الحضارة الأوروبية الغربية في القرن العشرين؟ لا يمكننا ذلك»[2].

وهذا يعني أن قراءة الفلسفات المتقدمة، أو المتأخرة، ينبغي أن تخضع، أيضاً، إلى شروط التفكير التي كانت سائدة حينئذٍ، والأسئلة الموجهة لذلك التفكير والبحث. وبهذا الاعتبار، كانت رؤية محمد عزيز الحبابي تراهن على حضور التراث الإسلامي العربي في لجة المعاصرة، وآفاقها.

إن التواصل الفلسفي مع تاريخ الفلسفة يقتضي منا الانتباه الشديد إلى أن المراهنة أو المقامرة على أفكار الفارابي، أو ابن رشد، قد لا تفيد في حل

---

(1) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص46.
«... إن مسألة التجديد في الفلسفة لا نجد مسارها لدى المتفلسف في مجرد الإعلان عن الانتماء إلى إحدى التسميات المعروفة في تاريخ الفلسفة، بل إن هذا التجديد يكون عندما يوجه المتفلسف انتباهه، بالدرجة الأولى، إلى مشاكل مجتمعه وعصره، غير متغافل عما يفصل عصره عن عصور أخرى»، المرجع ذاته، ص46.

(2) نصار، ناصف، مقال: التواصل الفلسفي والمجال التداولي، سبق ذكره، ص13.

الكثير من المشكلات المتعلقة بالتحديث، والعقلنة، والشرعية الديمقراطية؛ ذلك لأن الفيلسوف العربي «لا يستطيع أن يقيم تواصله مع الفلاسفة العرب المتقدمين على أساس وحدة اللسان، بل على أساس الاختلاف عنهم في الوضعية الحضارية، وفي الوضعية الاجتماعية السياسية»[1].

وعلى هذا، لم يتردد المرحوم الحبابي في محاولة بناء تصوراته، ومقولاته، وإبداعاته من جراء تأمل قضايا الفكر الفلسفي العربي بطابع الخصوصية الحضارية، وهذا لا يمنع -على وجه الإطلاق- من المطالبة بـ«القيمة الإنسانية العامة للأفكار، أي: طلب الاندماج ضمن التاريخ العام للفلسفة»[2].

واللازم من هذا أن تميز فلسفة الحبابي هو مزاوجتها ما بين المعاصرة والأصالة، تلك المزاوجة التي تنجلي بإقناع المرحوم الحبابي بفكرتي الوحدة والاستمرارية؛ اللتين تهيمنان على مكتوباته الفكرية، والسياسية، والنظرية.

ومن الواضح أن التفكير في القضايا الفلسفية ورهاناتها هو الذي أبعد الحبابي عن منهجية تأريخ الأفكار، وبالتالي، القضية الفلسفية هي أساس الوحدة بين الأفكار التي قد تكون متعددة الأصول [3].

(1) المرجع ذاته، ص14.
يقول د. ناصف نصار: «إنني أفهم تماماً أن يتم تواصل مع الفارابي، أو مع ابن رشد، أو مع غيرهما، للبحث عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة المواطنية الديمقراطية؛ ولذلك لا يجوز طرح مشكلة التراث الفلسفي العربي في العصور الوسطى كأنها مشكلة واحدة، تتطلب حلاً واحداً يتمثل في موقف عام»، من المرجع ذاته، ص15 .

(2) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص73.

(3) المرجع ذاته، ص8.
«... لم يكن محمد عزيز الحبابي يجد حرجاً، عند تناول قضية فلسفية ما، من الاستناد إلى مرجعيات فكرية متعددة». من المرجع ذاته، ص8.

ومن ثم يكون فكر فيلسوفنا الحبابي فكراً منفتحاً قابلاً ومستعداً للتجديد، والاندماج، والتشخصن؛ مع النماذج والثقافات والأنساق الأخرى.

ويترتب على هذا أن أية قراءة تطمح إلى رد أفكار ومقولات محمد عزيز الحبابي إلى نزعات ومذاهب كل من (مونيه) و(رونوفي)، أو غيرهما؛ إنما تبوء بالفشل، ذلك لأن المرحوم الحبابي يتفرد -كما قلنا آنفاً- باستئنافه النظر في القول الفلسفي المغربي؛ الذي ينطبع بطابع الخصوصية التاريخية، والثقافية. فانظر كيف يتحمس الرجل لمحاورة الفلسفات، والتيارات، والفرق من قبيل المعتزلة، والفارابي، والغزالي، وابن خلدون، وابن طفيل، وبرغسون، وسارتر... إلخ. وهذا شاهد على لغة الاستمرارية، والتميز، والأصالة في الشخصانية الواقعية، ومنطلقاتها، وتجلياتها. هذا الفكر الذي كان يستحق المناظرة والحوار «معه، يقبل فكره، أو يرفضه، أو يتعامل معه للانطلاق منه، سواء معه أم ضده، في معالجة مشاكل جديدة، لم يقع هذا في نظري، بقدر كاف»[1]. فهل يمكن التغافل، بسهولة، في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، عن مشروع محمد عزيز الحبابي، مهما كانت الدوافع والبواعث؟!

لقد كانت شخصانية الحبابي شخصانية ذات منازع إنسانية جديدة، باعتبار أن الإنسان فيها هو الغاية والقيمة، من حيث إنهما «تتويج بهما لفلسفة تحررية»[2]. فالعقل، والقلب، والعدالة من مصادر التفكير الحر المستقل عن كل أشكال الاضطهاد، والتسلط، والإمبريالية... وبهذا، فإن هذه القراءة الإنسية (Humanisation) إنما تجدر عناصرها ومكوناتها في القدامة والحداثة على حد سواء، أعني مع علوم الخوارزمي، وإبداعات الفارابي، وإشراقات ابن طفيل. يقول الحبابي في هذا المعرض: «فلا

(1) وقيدي، محمد، مقال: الفيلسوف بيننا، من غيابه إلى حضوره، ضمن كتاب: جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص144.

(2) الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة محمد برادة، مع مراجعة وإضافات قام بها المؤلف، مكتبة الأنجلو - مصرية، ط2، 1973م، ص291.

الخوارزمي قصد بأبحاثه خدمة العالم الإسلامي فحسب، ولا جاليليو أوقف نتائج اكتشافاته على المسيحية، ولا باستور قصر اختراعاته على فرنسا، بل هدفوا كلهم إلى خدمة الإنسانية جمعاء»[1]. تلك، إذاً، رسالة الفيلسوف الشخصاني الأصيل أثناء حواره مع تاريخ الفلسفة العام.

يتحصل مما تقدم أن رهان المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، من تاريخ الفلسفة، هو تحقيق شروط التواصل الفلسفي مع الراهن، ومشكلاته، وقضاياه، بعيداً عن الانغلاق في قراءة الفلسفات كتجليات للمذاهب والأنساق المكتملة والمنغلقة. وينجم عن هذا أنّ تأملات الحبابي كانتْ مختلفة المرجعيات والأصول، ومتنوعة المقاربات والتوسلات.

كل ذلك من شأنه أن يتطلع به المرحوم إلى تأسيس مواقف لا مذاهب عن طريق التعدد والاختلاف في إطار الوحدة، وترسيخ الخصوصية والأصالة في رحاب الكونية، والإنسانية.

ثانياً: الفارابية- نزعة إنسية أخلاقية:

تنطلقُ قراءة محمد عزيز الحبابي للفلسفات الإسلامية من فرضية مفادها أن الحقائق -وإن كانت واحدة- المسالك إليها، والطرق نحوها، متعددة ومتشعبة. وعلى هذا سارع المفكر المغربي الحبابي إلى دراسة الفلسفة الفارابية والغزالية على المستوى التأريخي والتاريخي حتى يتسنى لها كشف «الإمكانيات التي لها قابلية للاستثمار حالياً»[2]. فقراءتنا لابن رشد بعيون معاصرة، أو معاصراً لنا، «لن تكون أقل قيمة من ابن رشد كما كان»[3]. وهذا يعني أن هاجس الانفصال والاتصال يهيمن على فكر الحبابي أثناء قراءته للتراث الفلسفي العربي، والإسلامي.

---

(1) المرجع ذاته، ص287-288.

(2) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ص164.

(3) المرجع ذاته، ص6-7.

لقد شاركَ الحبابي في مهرجان الفارابي؛ الذي نظم أواخر تشرين الأول/أكتوبر في بغداد عام (1975م)، بورقة عن الفارابي (**أبو نصر الفارابي المنظر للمجتمع المدني المثالي**)[1] تتطلع إلى إنجاز قراءة حوارية - تأويلية، بمعنى «معرفة مقدار امتزاج آراء الفارابي (أي: عالمه الفكري) بوصفه التاريخي، ومعرفة الجانب العلمي والواقعي من تلك الآراء»[2]. ومن هنا، فقراءة الحبابي للفارابية هي قراءة لميلاد ونشأة المفاهيم والتصورات؛ باعتبارها حصيلة صيرورة تأريخية متجلية في التيارات الفلسفية العقلانية، والغنوصية الإشراقية.

ومن المعلوم أنّ أبا نصر الفارابي قد ذهب في البحث عن مجتمع مثالي موسوم بالوحدة، والتماسك، والنظام بديلاً للواقع الفكرولوجي، والسياسي، والاجتماعي المليء بالتناقضات، والصراعات... وبهذا الاعتبار كانت الفارابية وليدة «أزمة سياسية ومجتمعية، وأزمة ضمير، فاندفعت تبحث عن المجتمع الأمثل في (مدينة فاضلة)، رغبة في تحقيق (السعادة القصوى) وتحقيق مستقبل، حسب اتجاهٍ بدأ مع الفارابي، ولم ينته»[3].

(1) لقد شارك في هذا المهرجان، أيضاً، المرحوم الدكتور محمد عابد الجابري بمداخلة تحت عنوان: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية...، راجع تفاصيل الدراسة ضمن كتاب: نحن والتراث - قراءات في تراثنا الفلسفي، طبعة مزيدة ومنقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982م.

(2) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص42.

(3) المرجع ذاته، ص10.

فلسفة الفارابي: «نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، بعد أن اتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم، وتمت لصالحه مثاقفة غزيرة المسالك، مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها، أحياناً، قوى محافظة، لها سلطان مادي، ودالة معنوية. في هذا الجو من التوتر الخلاق، عاش وتأمل أبو نصر، فجاءت الفارابية صدى لتاريخيته، وسمت إلى مستوى الأحداث». راجع مقال محمد عزيز الحبابي: من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة، العدد الأول، 1976م-1977م.

وهكذا، فإن الفارابية هي جملة من المشاكل المجتمعية، والسياسية، والتركيبات الفكرية السائدة في عصره (أبو نصر)، والتي أسهمت -بشكل أو بآخر- في إنشاء تصوره الفلسفي والإيديولوجي لمفهوم المجتمع المثالي كحلّ لمفارقات الاجتماع الإنساني، والعمراني.

فلما كانت قراءة فلسفة الفارابي تختلف باختلاف الفرضيات، والموجهات النظرية والفكرية؛ التي ينتخبها هذا الباحث، أو ذاك في تأويلاته لمقولات الفارابية اللغوية، والمنطقية، والميتافيزيقية، والمدنية... فإن الأمر لدينا، هنا، هو تقريب رؤية المرحوم الحبابي لفلسفة الفارابي؛ من حيث هي نزعة إنسية أخلاقية[1].

وهكذا، فقراءة الحبابي فلسفة الفارابي تستند إلى فرضيات أن الوعي بالنص هو الوعي، أولاً، بسياقاته السياسية، والفكرولوجية، والتاريخية (التأرخخ بلغة الحبابي)، أعني: تكوين صورة تاريخية عن رؤيا الفارابي للإنسان، والتاريخ، والعالم. إن هذا هو ما نافح عنه المرحوم الجابري من خلال فكرة «الانفصال» بمعنى «جعل التراث معاصراً لنفسه»[2]. وفضلاً عن ذلك، وعى الحبابي إمكانيات الفارابية في الزمن المعاصر، أدوارها ووظائفها المحتملة في سياق مشكلات عصرنا، كالوحدة، والديمقراطية، والأخلاق، والسعادة. يقول الحبابي في هذا المعرض: «سنحاول أن (نستغل) الفارابية على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرنا، وما يمكن أن توحي به

(1) يتناول الباحث المغربي محمد أيت حمو في كتابه: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي (دار التنوير، بيروت، ط1، 2011م)، اختلاف آراء الباحثين في دراسة فلسفة الفارابي وعوائقها. وقد رصد بعض مناهج القراءة والبحث، منها: المنهج الجدلي، والمنهج التكويني، والمنهج الإشكالي.. راجع تفاصيل ذلك، ص15-26.

(2) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة -دراسات.. ومناقشات، منشورات دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006م. ص47.

بالنسبة لعصرنا، عسانا أن نتفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصق بالقضايا الحالية للعالم العربي - الإسلامي»[1].

ويتحصلُ من هذا أن قراءة الفارابي، في فكر المرحوم الحبابي، لها موجهات نظرية تأويلية، تتطلع إلى إنشاء رؤية جديدة تتأسس على الانفصال والاتصال، أو بعبارة أخرى: إن رهان الحبابي هو قراءة مضامين ومحتويات فلسفة الفارابي على أساس الموضوعية، والاستمرارية[2]. من يخولنا القول إن الحبابي والجابري يتوافقان في منطلقات القراءة التأويلية، وإن كانت نتائجهما مختلفة بعلة الاختلاف المفاهيمي، كالقطيعة، والانفصال، والاتصال، والاستمرارية؟

ومن المفيد القول: إنّ قراءة الفارابية من قبل الحبابي هي قراءة من مستويين: التأريخي والتآريخي، إذ هما المدخل الرئيس لتعقلها، واستيعابها، فـ«القراءة تغير المقروء حسب وضع القارئ، وحسب تاريخيته. قرأ الفارابي

(1) المرجع ذاته، ص9.
انظر رؤية د. فهمي جدعان (فلسفة الفارابي ومنهجية قراءة نصوصها)؛ التي تنحصر في استنطاق عناصرها، ومكوناتها؛ من دون الركون إلى القراءات الإيديولوجية، والمناهج التأويلية الأخرى. يقول يوسف بن عدي: «لقد خصص الكاتب جدعان دراسة مفصلة عن فكر الفارابي أكثر من غيره من فلاسفة الإسلام، وربما لهذا الأمر أسباب معينة لم يفصح عنها الرجل. لكننا نعتقد أن السبب الأول والأخير هو تعرض الفلسفة الفارابية لتأويلات إيديولوجية سافرة، تخرج بها عن منطق تفكير المعلم الثاني، ورؤيته الحقيقية للعقل والإنسان». من كتاب: قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة - رهانات وآفاق، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2001م، ص105.

(2) يطرح الجابري رؤية منهجية وفكرية في قراءة التراث الفلسفي العربي عامة، وفلسفة الفارابي على وجه الخصوص، وذلك حينما يتصور أن مشكل التراث هو **مشكلة الموضوعية، والاستمرارية**. بمعنى عملية الانفصال عن التراث «من أجل تحديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تحديد الانفصال عنه»، راجع كتاب: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، لمحمد عابد الجابري، منشورات دراسات الوحدة العربية، ط3، 1990م. ص33.

الفلاسفة القدامى للمعرفة، بيد أنه لما شرع في تحرير كتبه الفلسفية؛ اضطر إلى أن يستقرئ أولئك الفلاسفة، وكأنه يبحث عما عندهم يؤيد المشروعية المنطقية والتأريخية للمصادر التي آمن بها»[1].

ومن ثم، فالتآريخ، في تصوّر المفكر المغربي، تمنح «خطاطة تقريبية عن الأفراد، في حين نستخرج من تاريخية الكائن، وقد تشخصن وحمل معه ممكناته، ما ظهر منها، وما بطن»[2].

وبهذا، حينما يقرأ المعلم الثاني التراث اليوناني بذهنية إسلامية واسعة القطاعات والعلوم، سعة الفقه في اجتهاداته، وسعة الكلام في تأويلاته، وسعة التصوف في لغته، وشهوده... فإننا -لا محالة- نكون أمام فلسفة من الصعب هي ذاتها أن تضحي محايدة، وموضوعية. أعني أننا «لا نفهمها كما فهمها معاصروه، فالفهم يفرض موقف تفاهم، والمواقف تتأثر بالأوضاع التاريخية»[3]. لذلك، قلنا آنفاً: إن كل فلسفة تنجلي في ثلاثة مستويات رئيسة: المستوى اللغوي، والمستوى السياسي، والمستوى الحضاري. فمتى راهنا على المستوى اللغوي كان رهاننا في القراءة فاسداً، حيث إنه لا يدرك الفارق في الزمن التاريخي، والدور الفكرولوجي.

من هنا، تمكن المرحوم الحبابي من محاولة إدماج الفارابية في نطاق التيار الحيوي، على «مستوى مطامح معاصرينا من العرب والمسلمين فكرياً، ومجتمعياً»[4].

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص17.
(2) المرجع ذاته، ص42.
(3) المرجع ذاته، ص11.
(4) المرجع ذاته، ص42.
يقول د. محمد عزيز الحبابي عن رؤيته المنهجية وخلفياتها: «إننا نقرأ بالبصر والحدس، ونقرأ -في الآن نفسه- بسابقات على البصر، أي: بما تقترح تسميته بـ (قبليات القراءة)، فالتواصل بين كاتب وقارئ يجعل -في الواقع- بين خلفيات (ضمنيات)، وقبليات الثاني. القراءة فرصة يقع فيها اتصال وتوجيه»، من المرجع ذاته، ص17.

ويحصل من هذا أن فكرة التشخصن، والتفاعل، والتعاصر (المعاصرة)، هي من سمات وخصائص النزعة الفارابية التي تلتزم «بقضايا شمولية، وتوجهت بالضرورة إلى أجيال وأمم، إلى الإنسان وهو يتطلع إلى فهم ذاته والعالم، وإلى ممارسة التحرر»[1]. ومن ثمة، كانت رسالة الفارابي، وفق لغة التفكير المعاصر، فوق تأريخية، بمعنى غير خاضعة للشروط السياسية والاجتماعية فحسب، بل أكثر من ذلك، هي مقولات أنطولوجية، ووجودية، ترنو إلى تصريفها من حيث هي علامة على الكينونة والكائن. كل ذلك أسهم في التواصل مع الفارابي، والمغامرة معه في عملية التشخصن، والاندماج في اللحظة المعاصرة.

يَعُدّ محمد عزيز الحبابي أن فكر الفارابي وفلسفته مزيج من التداخل ما بين العناصر الإشراقية الصوفية، وبين علوم الثقافة الإسلامية حتى أضحى أمر الفصل بين عناصرها، وردّ أفكارها إلى أصولها، بالمعنى الفيلولوجي، من الأمور العويصة، إن لم نقل المستحيلة. وبهذا الاعْتبار صارت ثقافة المعلم الثاني موضع تأويلات واجتهادات غير متناهية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على خصوصية النص الفلسفي، وثرائه الدلالي، والمقولي، والمفهومي، بل الأكثر من ذلك، فقد تنازع النظار من أهل المنطق والتفلسف من المحدثين حول أصالة الفارابي في إبداع القواميس الفلسفية، واصطلاحاتها، وقصوره في إدراك مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، وقواعده المعلومة[2].

---

(1) المرجع ذاته، ص43.

(2) راجع رسالة عبد الله الطني، معجم الفلسفة الفارابية - مقاربة تكاملية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف طه عبد الرحمن، في جامعة الرباط محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قاعة رسائل الدراسات العليا والدكتوراه.
راجع كتابنا: مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، راجع الفصل الثاني: في شروط التجديد الفكري - من التقويم المنهجي إلى آليات التقريب التداولي، (قيد الطبع).

يتصور الفارابي الفلسفة باعتبارها الأساس الجامع لعلوم الإلهيات، والطبيعيات، والسياسات؛ التي تروم تحصيل السعادة للإنسان؛ لذا «يمكن أن نؤكد أن الفلسفة الفارابية إنسية، أي: نسق يجعل الإنسان محور التفكير، ويسخر الأشياء لسعادة الإنسان»[1].

كما أن الفلسفة هي «المستنبطة لهذه، والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية (الإنسانية)»[2].

وهكذا يتطلع الفيلسوف إلى النظر في الاجتماع الإنساني بسائر أشكاله وأنواعه؛ بغية اقتناص الفضيلة، والقيمة النبيلة؛ التي ترفع الإنسان إلى منزلة تحصيل السعادة؛ تلك الفضيلة التي هي أساس الأخلاق والسياسة. ومن هنا كان من «الجائز أن يقال عن الفارابية إنها (فلسفة الفضيلة)»[3]. وحتى يكون بمقدور هذا الإنسان أن يتحلى بها يلزمه الاجتماع الإنساني، والمدن الفاضلة البعيدة عن النوابت والشرور.

من البيّن أن أساس السياسة المدنية هو التعاون والترابط على عدة أصعدة: المصاهرة، والإيمان، والتحالف، والتعاهد. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع الفارابي إلى تقسيم الاجتماع الإنساني إلى اجتماعات إنسانية كاملة

(1) المرجع ذاته، ص23-24.

(2) الفارابي، أبو نصر، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، دار الشروق، بيروت، ط4، ص80.
يقول المعلم الثاني في حد الفلسفة وتعريفها: «إذ الفلسفة، حدها وماهيتها، أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة (...) بذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة، فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة، والعقول الصافية»، من المرجع ذاته، ص80.

(3) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص26.
«المدن الفاضلة وحدها تخول القوم تحقيق السعادة العليا، فالسعادة كالمدن أشكال تختلف كثافة ودرجات»، ص27.

(عظمى، ووسطى، وصغرى)، اجتماعات إنسانية غير كاملة. يقول الحبابي في هذا المضمار: «فالترابط اللساني، والترابط العاطفي، والعصبيات تعطي التعاون المدني أساساً طبيعياً، وتجعل منه بنية متينة وقارة للاجتماع (النافع) و(الجميل) الذي هو عنصر من كيان المدينة الفاضلة»[1].

وهكذا صارت فلسفة الفارابي فلسفة الكل - للكل؛ التي من سماتها النسقيةُ والشموليةُ؛ اللتان هما حصيلة «تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي، في القرن الرابع الهجري، بعد أن اتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم، وتمت مثاقفة (Acculturation) غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة، وإن عاكستها أحياناً قوى محافظة لها سلطان مادي، ودالة معنوية»[2].

---

(1) المرجع ذاته، ص29.
يقول محمد عاطف العراقي: «ويفرق الفارابي بين الاجتماعات الإنسانية الكاملة، والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة. إن الاجتماعات الإنسانية الكاملة منها ما هي عظمى، وهي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون، ومنها ما هي وسطى، وهي اجتماع أمة في جزء من المعمورة، ومنها ما هي صغرى، وهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة»، راجع كتاب: الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، كتابك، رئيس التحرير أنيس منصور، العدد 55، ص40.
يقول محسن مهدي: «وتكمن أهمية موقع الفارابي، في تاريخ الفلسفة المدنية، في إحيائه للتعليم الكلاسيكي، وفي جعله معقولاً ضمن السياق الجديد الذي جاءت به ملل الوحي، ويمكن القول: إن أفضل مصنفاته المعروفة هي مصنفات مدنية، ترتكز على الأنظمة المدنية، وتحصيل السعادة من خلال الحياة المدنية، إذ تعرض هذه المصنفات مشكلة التوافق بين الفلسفة والإسلام من خلال منظور جديد (...) فقد كان الفارابي مؤسساً لإرث جديد كان ينتظر منه، ومن خلاله، من أفلاطون وأرسطو، مقاربة فلسفية لدراسة الظاهرات المدنية والملية، وفهمها»، من كتاب: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009م، ص175-176.

(2) المرجع ذاته، ص25.
يعتمد منهج الفارابي على «العقلانية والتجربة، كما تعتمد أخلاقه على التراجع عن المغريات المادية، وتقوم أخلاقيته على الالتزام بالنظرة الإصلاحية الشمولية. فلسفة الفارابي مذهب نظر وعمل يتكاملان في جدل خلاق»، من المرجع ذاته، ص36.

والحوصلةُ من ذلك أنّ النزعة الفارابية ذات توجهات إصلاحية وتقدمية معتبرة، تطمح إلى مساءلة المجتمع، ومراقبته على أساس المسؤولية الأخلاقية والمدنية، ومن ثمة الرقي به (أي: المجتمع) إلى مجتمع مثالي. وبهذا الاعتبار كانت مفاهيم الالتزام، والحرية، والتحرر، والإنسية من المفاهيم المركزية في فلسفة الفارابي؛ لذلك كان الوعي «التاريخاني» لدى المعلم الثاني متجلياً في مدى اندماجه في الصيرورة المجتمعية فيلسوفاً ملتزماً بمصير أمته، وحضارته، والإنسانية جمعاء [1].

كما أن من إبداعات الفارابي -حسب محمد عزيز الحبابي- وتجديده الفكري والفلسفي، قدرته على ممارسة الفقه، والكلام، وعدم الاكتفاء بذكرهما في كتابه (**إحصاء العلوم**)، وزيادة على ذلك، اعتباره أن المنطق -على خلاف أرسطو- ليس آلة بقدر ما هو علم قائم بذاته. وهكذا كانت فلسفة الفارابي فلسفة معاصرة من حيث إن «قلقنا هو قلقه، كلاهما يردد صدى الآخر»[2] هذا من جهة أولى. أما من جهة ثانية، فإنها فلسفة كونية إنسانية؛ لأنها تعطي الأولوية للـ«موضوعي على الذاتي، والعام على الخاص، والأنطولوجي على الأنثروبولوجي...»[3].

وبهذا، فقراءة الحبابي فلسفة الفارابي هي قراءة حوارية - تأويلية، تطمح إلى بناء رؤية جديدة على أساس مفهومي: الانفصال والاتصال، أي: قراءتها في زمنها الاجتماعي، والثقافي، والحضاري؛ حتى يتسنى لنا تكوين صورة عن الفارابي في تاريخيته، وذلك من أجل وصلها بالزمن الحاضر، أي: كيفية ملاءمة فلسفة الفارابي، من حيث هي إنسية أخلاقية، لشعاراتنا من قبيل: التحرر، والحرية، والالتزام، والوحدة، والديمقراطية.

---

(1) المرجع ذاته، ص23.
(2) المرجع ذاته، ص31.
(3) المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل - بحوث في نظرية العقل عند العرب، الناشر: دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990م، ص44.

وبالحاصل، وبالتبعة، إن فلسفة الفارابي فلسفة للتشخصن؛ من حيث إن لها قابلية واستعداداً للاندماج والتفاعل مع شروط جديدة للتأمل، والتفكير، والتفلسف.

ثالثاً: استشكالات عن فلسفات إسلامية: من الغزالي إلى ابن طفيل:

لا إخال الغزالي إلا إشكالية فكرية وفلسفية في السياق الثقافي العربي الإسلامي أكثر من الفلسفات الإسلامية الأخرى، حتى قال عنه الجابري: «إن قراءة الغزالي، سواء على مستوى الفهم والتأويل، أم على مستوى التفكيك، وإعادة البناء، تتطلب قراءة مماثلة سابقة لمختلف منازع الفكر الإسلامي وتياراته، كما أن الكتابة عنه، سواء انطلاقاً منه، أم انتهاء إليه، تتطلب هي الأخرى كتابة مماثلة سابقة، تنطلق من الغزالي في اتجاه نقطة من نقط البداية المسجلة قبله، أو تنتهي إليه انطلاقاً من نقطة النهاية؛ التي يمكن أن تسجل بعده»[1]. وبهذا يكون فكر الغزالي ملتقى التيارات الكلامية، والفقهية، والأصولية، والفلسفية؛ إذ ليس في الإمكان قراءته دون التعرف إلى ما قبله وما بعده.

لقد كانت صورة الغزالي في الفكر العربي الإسلامي صورة مشبعة بالمفارقات والتناقضات، باعتبار أننا نجد الرجل تارة مع العقل، وتارة ضده، فهو أشعري مع الأشاعرة، ومتصوف مع المتصوفة، وفيلسوف مع الفلاسفة، ومتكلم مع المتكلمة، وفقيه مع الفقهاء!!. ومن المفيد القول: إن

(1) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة - دراسات.. ومناقشات، سبق ذكره، ص161.
يقول الجابري أيضاً: «يبقى التناقض الأكبر، وهو الجمع بين الدعوة إلى التصوف والدعاية للمنطق. نعم. لقد كان من الممكن أن يفهم موقف الغزالي ويتفهم، لو أنه اقتصر على التصوف كسلوك، وكتجربة وجدانية ذاتية فردية. ولكن بما أنه جعل المكاشفة غايته وهدفه، فإن الدعوة إلى اصطناع المنطق طريقاً للمعرفة، وطريقاً وحيدة للمعرفة الصحيحة، دعوة لا يمكن إلا أن تتناقض مع القول بالكشف، والمكاشفة». ن المرجع ذاته، ص172.

الأمر يتخطى ذلك إلى سكوته عن هجمة الصليبيين، وضياع إحدى القبلتين. ومن ثمة يجوز لنا إقرار أن «التناقض مكون أساس ورئيس لفكر الغزالي»[1].

وهكذا، فقد عالج المرحوم الحبابي فكر الغزالي وفلسفته من خلال نصّين، هما: (**مفكرو الإسلام**) (1945م، بيرنارد كارا دفو، الجزء الأول) الذي هو عن ترجمة وتعليق، وكتاب (**ورقات عن فلسفات إسلامية**) (1988م)، وهو مؤلف يبرز رؤية الحبابي في تعاطيه مع التراث الفلسفي العربي والإسلامي.

ومن الواضح أن الحبابي قد شرع في تعديل صورة الغزالي عن طريق بيان العلاقة ما بين كتاب (**كيمياء السعادة**) وكتاب (**إحياء علوم الدين**) (لأبي حامد الغزالي)، وذلك بناء على زعم (م. كارا)، والأمثلة التي ساقها الغزالي، حيث يميز هذا الأخير ما بين «معرفة الإنسان ومعرفة الله، وهي أمثلة لم نعثر عليها في المصنف الأخير، على مثال الفيل، ومدينة العميان، ولا على تمثيل العالم بقصر (وكل هذا يوجد في نسخة م. كارا)»[2].

ومن ثمة، كان لكتاب (**كيمياء السعادة**) مصنفان: كيمياء السعادة (الكبرى)، وكيمياء السعادة (الصغرى) مما يثير الكثير من الاستشكالات، والتساؤلات، منها: أَكَتب الغزالي أحدهما باللغة الفارسية، والآخر باللسان العربي، أم أن الثاني مختصر للأول؟

---

(1) المرجع ذاته، ص173.

(2) كارا دفو، بيرنارد، مفكرو الإسلام (الجزء الأول)، ترجمة محمد عزيز الحبابي، مطبعة الأمنية - شارع المامونية، الرباط، ط1، 1945م، ص113.
«دخل فيل بلدة عميان، فاجتمع السكان حوله. هذا يمس رجله، وذاك الخرطوم، وثالث الأذنين. فسألهم أحدهم: ما الفيل؟ فأجاب الأول: إنه يشبه سارية، وادعى آخر أنه نوع من الألوية. وهكذا صار كلٌّ يمثله على حسب العضو الذي يمس. والحقيقة أن كل واحد من العمي قد صدق فيما مثل به، بالنسبة لعضو من الأعضاء، ولكنه يخطئ؛ إذا أثبت أن كل الفيل كما زعم. وهكذا لكل من المنجم والطبيب والدهري الحق في أن يقول: إن هذا يؤثر في قيادة الأشياء، لكنه يكذب إذا ادعى أن مجموع الأشياء يخضع لذلك»، ص115.

كما عرج محمد عزيز الحبابي، في كتاب (**مفكرو الإسلام**)، على مقارنات بين الغزالي وبرغسون، من حيث إنهما قد أسهما في ترسيخ لغة القلب، والحدس، والبصيرة. فذهب الغزالي، في كتابه (**المنقذ من الضلال**)، إلى اختبار مذهب الذوق والحدس؛ الذي يتغير بتغير الحالات النفسية، والمشاهدات الوجدانية. والشاهد على ذلك عنده (الغزالي) أن «وراء إدراك حاكم العقل حاكم آخر، إذا تجلى يكذب العقل حكمه كما تجلى حاكم العقل، فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك لا يدل على استحالته»[1]. ذلك المذهب الذي اهتدى إليه حجة الإسلام قبل تحقق الثورات الفكرية، والفلسفية، والعلمية الحديثة.

بيد أن الغزالي لم «يعطه حقه من العناية والفحص كما فعل برغسون؛ الذي جعل من الاختطار مدرسة جديدة في الفلسفة»[2]. ويتولد من هذا، أن تعليقات الحبابي على كتاب (**مفكرو الإسلام**) (1945م)، إنما كانت تصدر عن قناعة فكرية وفلسفية، وهي أن صورة الغزالي تحتاج إلى مزيد من التفكير، والتأمل، والدراسة.

إن قراءة فلسفة الغزالي، في فكر محمد عزيز الحبابي، تصدر عن رؤية نظرية وفكرية متفردة، ويظهر وجه تفردها وأصالتها في اعتباره (الحبابي) الغزالية فلسفة «حية تعاصرنا، فهي، ككل منظومة فلسفية إصلاحية، تقصد تغيير حياة المجتمع التي تكونت فيها»[3].

وهذا يعني أن كل فلسفة من الفلسفات تحمل في طياتها ومحتوياتها بوادر النكوص، والتطور، والنهضة؛ لذا يجدر بقارئها وباعثها أن يعمل على ربطها برهانات المعاصرة، والحداثة.

---

(1) المرجع ذاته، ص147.
(2) المرجع ذاته، ص150.
(3) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص53.

من المفيد القول: إن علاقة محمد عزيز الحبابي بفكر الغزالي إنما ترجع إلى مرحلة البكالوريا، حيث حصل له إعجاب، وعشق؛ الذي ما فتئ يتبدد حينما اطلع المرحوم على التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية الغربية الحديثة، فانقلب الإعجاب والحب إلى لامبالاة، ثم إلى نفور[1].

وبهذا الاعتبار، صار هذا النفور واللامبالاة إلى نوع من التقدير، والتعاطف، والإعجاب بعد عودة الحبابي إلى نصوصه، ومكتوباته، ومؤلفاته، وذلك في سياق إشراف أكاديمية المملكة المغربية على إحياء ذكراه.

لقد عُرف حجة الإسلام بانتقاده الشديد للعقل الذي لا يتجاوز عالمي: المجرد والمحسوس؛ مما يستلزم- والحالة هاته- الاستعاضة بعالم المشاهدات والذوقيات، إلا أن الغزالي لا يرفض العقل، جملة وتفصيلاً، كما يقول الحبابي؛ لأنه لا محيد لنا عنه، والاستغناء عنه في الإحاطة. يقول الغزالي: «فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً الغطاء عن جميع المعضلات» [2]. وبذلك تمكن الغزالي من تقسيم العقل إلى دلالات وأسماء؛ حتى أصبحنا نتحدث -كما يقول المصباحي- عن عقل

(1) المرجع ذاته، ص59.

(2) المرجع ذاته، ص70.

يقول محمد المصباحي عن الغزالي: «لقد كان في استطاعة الغزالي أن يظل ضمن خطابات الشرع، ويعفي نفسه من استعارة أفق الفلاسفة النظري، إلا أنه يهمل ذلك القطاع المهم من الناس؛ الذين هم الخاصة، فكتب لهم من داخل معقلهم وبعقلانيتهم، تارة ضدهم، وتارة من أجلهم والاقتراب منهم. بيد أن تمرير خطاب الشرع بلغة العقل كان يقتضي منه أساساً في دلالات لغة العقل ومراميها؛ مما أضفى على الطرح الغزالي رونقاً جديداً»، من كتاب: من المعرفة إلى العقل- بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة - بيروت، ط1، 1990م، ص102. كتاب: جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، محمد المصباحي، منشورات منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013م، راجع الفصل الثاني: «تعدد الشخص بين وحدة الكائن ووحدة الإنسان في شخصانية محمد عزيز الحبابي»، ص39-53.

التهافت، وعقل الإحياء، وعقل المعارج، أو العقل القدسي. وبالتالي، صارت البصيرة «طريقاً يوصل إلى حقائق، ولكنها، أيضاً، إضاءة للطريق، وصوت ينبه إلى الأخطار، فتجنيدها ضروري لتربية النفس على الدين القويم، والأخلاق الفاضلة العاقلة»[1]. ويترتب على هذا أنّ البصيرة والذوق حاسة لتحصيل السعادة عند الغزالي عن طريق المشاهدة والشهود؛ بدلاً من الحلول، ووحدة الوجود بلغة البسطامي، والحلاج.

فمن مفارقات الغزالي أنه أقر بحدود العقل، وحدود العقل الصوفي، أيضاً على حد سواء؛ لذلك بقي يلهث (ظمئاً) للمطلق. وكل ذلك من شأنه أن يجعل هذا العقل في ترحال دائم بين المد والجزر!. يقول محمد عزيز الحبابي في هذا المعرض: «فأدوار العقل عنده لا تتبع طريقة تراكمية، تضخم الدلالات، في جدل توليدي، بل تتغير بوثبات، من تقليص إلى توسيع، ومن توسيع إلى تقليص، وفي كل وثبة على العقل ألا يتغافل عن أنه ملزم بأن يعترف بمحدوديته، وبعجزه عن إدراك ما يتجاوز حدوده»[2].

من هنا، هذه المفارقات والتناقضات هي من بين البواعث التي دفعت المفكر المغربي الحبابي إلى محاورة الغزالي في جوانب من فكره، وفلسفته، وكلامه. ومن المؤكد أن هذه الطريقة الحوارية التوليدية؛ التي نسجها المرحوم الحبابي مع الغزالي، دلالة قوية على أهمية الغزالية كلحظة فكرية وإيديولوجية في الراهن السياسي العربي، في منأى عن تلبسها بلباس الرجعية، والارتداد.

لقد أقر الغزالي، على لسان الحبابي، أن موقفه من الفلاسفة الإسلاميين إنما يصدر عن مناهضة روح التبعية لفلسفة الإغريق، ودعوات إلى الاجتهاد، والإبداع، والتجديد من خلال المجال التداولي العربي، وقوانينه اللغوية،

(1) المرجع ذاته، ص75.
(2) المرجع ذاته، ص72 .

والمعرفية، والدينية. وفضلاً عن ذلك، إن الأحاديث الضعيفة التي وردت في سياق كتابه (**إحياء علوم الدين**) «إنما أتت استئناساً في الترغيب والترهيب. إنها من باب الموعظة الحسنة. فمن يريد أن يقوم بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، يستعمل الوسائل القمينة بإقناع الخاصة، ولاسيما العامة، مع العلم بأن ركائز الدين الحنيف لا يضرها في شيء»[1].

واللازم من هذا أن المحاورة الافتراضية مع الغزالي، من قبل الحبابي، إنما تؤسس لرؤية جديدة لقضايا «فكرولوجية» ومذهبية ما زالت تؤرق الفكر الإسلامي المعاصر، وأسهم حجة الإسلام في استشكالاتها، واستدلالاتها؛ ذلك لأن «صراعاته السياسية والإيديولوجية مازالت تحكم فكرنا العربي الإسلامي، على الأقل بمقدار حضور الغزالي في هذا الفكر»[2].

وهكذا كان سياق الغزالي هو سياق المفارقات حيث تتأسس مواقفه دائماً -كما يقول الحبابي- «**بين - بين**». يمدح تارة الفلسفة، وتارة يذمها، يرفع من قيمة العقل، ويصرّ تارة أخرى على نقده، وهدمه!!. بهذا يقول الحبابي عنه: «إنك عالم مشارك، إلا أن مشاركتك الجليلة لم تمكنك من القدرة على اعتقاد قارّ واقتناع؛ لأنها موسوعية، ولا تعتمد على منهج واضح المعالم يبلغ مستوى التنظير (...)، لكنه جمع توفيقي ائتلافي، لا تأليفي تركيبي»[3].

لا جدال في أن الغزالي قد شكل مفارقة استشكالية ليس للفكر الإسلامي العربي فحسب، بل حتى بالنسبة إلى الثقافة الغربية الحديثة، بمعنى أن مشكلاته وقضاياها وتساؤلاته قد سافرت إلى الضفة الأخرى؛ عن طريق القناة التاريخية؛ التي يمثلها فيلسوف الغرب الإسلامي، ابن ميمون، صاحب كتاب (**دلالة الحائرين**).

---

(1) المرجع ذاته، ص103.

(2) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة - دراسات.. ومناقشات، سبق ذكره، ص174.

(3) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص102.

وعلى هذا الأساس، انعطف الحبابي إلى مقارنة أفكار الغزالي بأفكار ديكارت وباسكال وكانط، عسى أن يجد فيها ومضات من الاختلاف أو التطابق. فلما كان الشك عند ديكارت من أجل العلم، وتأسيس الميتافيزيقا، فإن الشك عن الغزالي يطمح إلى أن يعطي «الأولية للإصلاح الروحي والأخلاقي، سواء بالنسبة إليه شخصياً، أم بالنسبة للأمة جمعاء»[1]. بعبارة أوضح، الشك عند رينيه ديكارت شك منهجي، والشك لدى الغزالي «شك وجودي قارّ، إذ يتعلق هذا الأخير بالشك والريبة من عالم المحسوسات، والمجردات، والمعقولات إلى التعلق أيما تعلق بمجاهدات ومشاهدات التصوف»[2].

وينجم من هذا أن تفكير الغزالي ينسجم مع مقولات اللاهوت الديني في مظهره الإشراقي الغنوصي، فهو لم «يشك في الأنا، ولا في الغير، ولا في الله، ولا في الكون. يستهدف شكه تقسيم عوالم لترتيب الأفضليات بينها: عالم المعقولات أفضل من عالم المحسوسات، وإن كان بينهما ارتباط»[3].

وقد انعكس هذا الأمر على رؤيته لعلاقة الشرعية بالحكمة، فانظر كيف عَدَّ أفضلية الأولى على الثانية، من دون البحث في القواسم المشتركة بينهما.

كما يقارن المرحوم الحبابي فكر الغزالي بفكر إيمانويل كانط، حيث إنهما يلتقيان في عملية التمييز بين الشيء؛ الذي يظهر في الزمان والمكان بذاته (الله، والنفس، والعالم)، وبين الشيء كما يظهر في الزمان والمكان. وهذا يعني أن مبرر الالتقاء إنما يصدر عن فكرة مفادها أن كتاب (**تهافت**

---

(1) المرجع ذاته، ص109-110.

(2) المرجع ذاته، ص110.

(3) المرجع ذاته، ص114.

راجع أيضاً: الشك مبدأ اليقين - الغزالي وديكارت، ضمن كتاب: مفكرو الإسلام، والجزء الأول، سبق ذكره.

الفلاسفة) قد ترجم إلى اللغتين اللاتينية والعبرية؛ اللتين كان كانط يجيدهما بكيفيةُ فائقة[1]. وفضلاً عن ذلك، اعتبار باسكال مشاركاً لتفكير الغزالي؛ من حيث إن هذا الأخير يدعو إلى الإيمان والتصوف بجانب العقل مادام يرسم لنفسه حدوداً، ومعالم لا يتخطاها. إذاً «فالحكمة المنقذة من الضلال هي كل حكمة تنير العقول والقلوب معاً»[2].

ويترتب على هذا أنّ الحقيقة لم تعد مقرونة بالعقل والمنطق لدى كلٍّ من باسكال والغزالي، فانظر كيف تفوق باسكال في العلوم التجريبية، «تخلى عن كلّ هذا، وعاد إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية، وجهد في الدفاع عن معتقدها بكل ما أوتي من قوة البرهان، وبيان العبارة، محاولاً أن يهدم بالعقل أطماع وغرور العقل الديكارتي»[3]. وهو الأمر ذاته الذي قام به الغزالي حينما تفلسف مع الفلاسفة بعقلانيتهم ومنطقهم، ثم ما فتئ يناقضهم، ويقوض أركان العقل والعقلانية.

ولا يسعنا أن نقول، في نهاية هذه الصفحات، عن الغزالية، في تاريخ الفكر الإسلامي العربي والغربي المعاصر، إلا ما قاله المرحوم الحبابي: «إن

(1) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص129.
يقول محمد عزيز الحبابي عن كتاب: الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي: «قد أسس نظرية عن السببية، فيثبت مبدأها إثباتاً عقلياً: إن لكل حديث سبباً، وفي الوقت نفسه، يرفض كلياً المعرفة الأولية بمبدأ التساوق، ومبدأ التلاحق كقانونين لحتمية ثابتة»، ص126.

(2) المرجع ذاته، 118.
«آمن باسكال بالعقيدة المسيحية دون تنازل، والتزم التزاماً كلياً بالدفاع عنها؛ بذكرها هذا الموقف بالتزام الغزالي نحو العقيدة الإسلامية، وحمايتها من خصومها بنفس الغيرة»، ص117.

(3) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص57.
يقول العروي: إن باسكال كان «على أبواب إبداع منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد، لا قول اختصاصيين في المنطق ومنهجية العلوم»، ص111.

أبا حامد يسكننا، لا يسمح لنا بالحياد، فنحن دائماً معه، ومخالفون له. وتلك إشكاليتنا نحن، بالنسبة للغزالي»[1].

من المؤكد أن رسالة حي بن يقظان من أهم رسائل ومصنفات ابن طفيل في الغرب الإسلامي. من هنا كان هذا الأخير على شاكلة «ابن باجه؛ الذي دافع عن العقلانية بفضل العلم النظري، والتجارب العلمية؛ التي تحمل بداهتها في ممارستها»[2].

وهذا يعني أن ابن طفيل يناهض التقليد، والاتباعية، والجمود الراسخ في الأوساط الفقهية، والأصولية، والحكمية، وذلك من أجل تجديد النظر الفلسفي العربي، والدعوة إلى انفتاح العقل على التجارب الإشراقية، والصوفية، والغنوصية. ومن ثمة توسل فيلسوف العرب الإسلامي «بالفطرة والقلب دون أن يتبنى مذهباً فلسفياً ما، كان دائماً يقظاً ينقد ويقارن، طبقاً للمنهج العلمي؛ الذي ميزه عن الغنوصيين، والإشراقيين، والمتصوفة»[3].

إنّهُ، على الرغم من اهتمام ابن طفيل بالفلسفة المشرقية وأسرارها لدى ابن سينا؛ لم يسلك طريق الشيخ الرئيس بقدر ما خالفه مخالفة واضحة. يقول الجابري في هذا المضمار: «يتحدث ابن طفيل فعلاً، في مقدمة القصة، عن حصوله على (ذوق يسير)، وإن ذلك هو الذي جعله يشعر بنفسه أهلاً لعرض أسرار الحكمة المشرقية تلك. ولكنه، في الوقت ذاته، يؤكد أن طريقه لم يكن طريق ابن سينا، ولا طريق الغزالي، أو غيرهما من (منتحلي الفلسفة) في عصره، بل لقد حصل له ما حصل -كما يقول- بطريق البحث والنظر أولاً، ثمّ المشاهدة ثانياً»[4].

(1) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص129.
(2) المرجع ذاته، ص55.
(3) المرجع ذاته، ص47.
(4) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، مزيدة ومنقحة، 1983م، ص166-167.

ويتحصل من هذا أنّ فلسفة ابن طفيل هي فلسفة مواكبة لتطورات العلم وتحولات الطب، والفلك، والسياسة؛ لذا كانت مدخلاً إلى التعرف إلى «الكون ونواميسه، الأسباب والمسببات، وإلى نظامه الكلي، وليس العلاقات، والتأثيرات، والانفعالات»[1].

وبهذا الاعتبار، جاءت فلسفته (أي: ابن طفيل) فلسفة ذاتية تتطلع إلى الحقيقة عن طريق الوجدان والحدس، ولا يعني هذا أن الرجل ضد العقل أو العقلانية، بل إنه ينحو في المعرفة البشرية منحى «التدرج التاريخي حتى ينضج الفكر، فتتسرب إليه المعرفة»[2]. وفضلاً عن ذلك، إن فلسفة ابن طفيل ليس فلسفة تدعو إلى الانعزال والارتداد عن الاجتماع الإنساني والبشري؛ إذ إن عزلة «حي بن يقظان ليست عزلة زاهد ينفض يده من الدنيا، كما فعل صوفية سلبيون، بل إنها عزلة متحركة، وتأمل مستمر. وذلك فوق طاقة أغلبية البشر»[3].

ومن البين، أيضاً، أن الدين أو الشريعة فيهما من الأمور؛ التي ليس على العوام من الناس إلا أخذها على وجه التقليد والاتباع من دون النظر، أو التأويل، أو الاجتهاد؛ لأن ذلك من اختصاص أهل النظر من الفقهاء والمتفلسفة؛ لذا لم يكن بالإمكان أن يكون كل منا على شاكلة حي بن يقظان في القدرة على تحصيل المعرفة، والعلم.

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، سبق ذكره، ص47.

(2) المرجع ذاته، ص46.
«المنهج عند ابن طفيل لا ينهج بـ اعرف نفسك بنفسك فاعرفها، بل بـ اعرف محيطك ومؤثراته عليك، ثم قم بالاستبطان. فالملاحظة أولاً، ثم التأمل والتفكير ثانياً». ص48.

(3) المرجع ذاته، ص47.
«لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فلا طاقة للعامة لأن يتفلسفوا ليصلوا إلى معرفة الله، فالدين المنزل كفيل أن يأخذ بيدهم. أما، فيما أنهم ليسوا من أمثال حي بن يقظان، فهم كل خاضعون للواقع المعيش وللواقع التاريخي»، ص49-50.

رابعاً: الخلدونية في فكر محمد عزيز الحبابي:

لا نجافي الصواب إذا ما قلنا: إنَّ الفكر الفلسفي المغربي، منذ بداياته الفعلية لاستئناف الفعل النظري والنقدي بجميع أنواعه وأجناسه، قد انخرط في التأليف والكتابة عن ابن خلدون، حتى أضحى هذا الانشغال والاهتمام من شروط الكتابة الفلسفية والتاريخية. وقد لا نجدف ضد الصواب إذا ما قلنا أيضاً: إن بناء رؤية عن (**المقدمة**) إنما تفسح في المجال أمام تفسير معضلات المجتمع العربي، وطبيعة تشكل الطبقات، والعصبيات، والدول. وبهذا كان المرحوم محمد عزيز الحبابي من المغاربة الأوائل الذين انشدّوا إلى تصورات ابن خلدون بتأليف (**ابن خلدون معاصراً**) (الصادر باللغة الفرنسية)، حيث قامت زوجته الدكتورة فاطمة الجامعي الحبابي بنقله، وتعريبه.

ولعل من دواعي تفكير الحبابي، في نص ابن خلدون، هيمنة الدراسات التقليدية في العالم العربي؛ التي تنحصر في الفهم اللغوي، والقراءة التاريخية لبعض أفكار ومضامين (**المقدمة**).

يقول محمد برادة، الناقد المغربي، في هذا المعرض: «ومازلت أتذكر لقاءاتنا الأسبوعية معه عندما كنت أحضر شهادة الدروس المعمقة في الفلسفة، وكان جزء منها عن ابن خلدون، فكان يقدم لنا أفكاراً ومقترحات لإعادة قراءة أسئلتنا الراهنة»[1].

(1) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، منشورات لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م، ص355.
هذه بعض من الدراسات الخلدونية في الفكر المغربي الحديث:
- محمد عابد الجابري: العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (1971م).
- علي أمليل: الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون، (1981م).
- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، (1983م) ...
هذه النصوص شاهدة على انشغال الفكر المغربي، منذ بداياته التأسيسية الأولى، بالفلسفة الخلدونية، نقداً، وتأويلاً، وتنظيراً.

وبهذا، تمكّن الحبابي من إخراج الفكر الخلدوني من فكر جامد مكرور إلى فكر حيّ، يتفاعل مع مجريات الواقع، وتحولاته المشهودة؛ وذلك لأن أصالة ابن خلدون تكمن في قدرته على تحليل الأسس التاريخية والاجتماعية والعمرانية للدولة والمجتمع في جدلية خلاقة، حتى صار التاريخ معه علماً بعدما كان عند المتقدمين لا ينفصل عن علوم الحديث، ومنهجيتها. وينجم من هذا أن التاريخ قد تحول من حكايات وروايات إلى معرفة لها قوانينها، وقواعدها العلمية الصارمة. ومن ثمة جعل ابن خلدون «القراء يحسّون بضرورة تصور جديد للتاريخ وللتأريخ (...)، فمعه دخلت الحياة المجتمعية بعداً أساسياً في مفهوم التاريخ»[1].

ينتج من هذا، كذلك، أنَّ البعد المجتمعي في تكوين الكائن الإنساني من الأبعاد الأساسية في الاجتماع البشري، بل قلْ: إن هذا البعد يمنح الفرد فرصة الانخراط والاندماج، والتفاعل، والتشخصن -إن صح القول- مع الأفراد الآخرين عن طريق تقسيم العمل الاجتماعي. يقول الحبابي في هذا المعرض: «تحليل الأجهزة؛ التي يقوم عليها هذا البعد، يتحدث بكيفية مباشرة عن قيمة العمل، وتقسيم الشغل، والمبادلات، والتجارة. ومن ثمة يمكن اعتبار ابن خلدون سابقاً لـ كارل ماركس، وإميل دوركايم..»[2]، وهذا شاهد على قوة

(1) محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، سبق ذكره، ص257.

(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص256. راجع التفاصيل في كتاب الحبابي المعنون بـ: ابن خلدون معاصراً، ترجمة د. فاطمة الجامعي.

ينتقد المؤرخ المغربي عبد الله العروي رؤية الدكتور محسن مهدي لفلسفة ابن خلدون للتاريخ بقوله: «يحق للدكتور مهدي -وهو البحاثة المقتدر- أن يرفض كلام من يجعل من ابن خلدون هيومياً قبل هيوم، وكونتياً قبل كونت، وماركسياً قبل ماركس، وجيمسياً قبل جيمس... إلخ، لكن هذا الاحتراز نفسه أوليس فيه شيء من الغلو؟ ما المانع منهجياً من أن نتعامل مع ابن خلدون كما تعامل الإيطاليون مع ماكيافيلي، والفرنسيون مع مونتسكيو، والأوروبيون جميعاً مع أرسطو (...) إن من يحترس أكثر مما يجب من عصرنة ابن خلدون يعيده قسراً وتحكماً إلى حظيرة الفكر =

تفكير ابن خلدون، وقدرته على إنشاء المفاهيم، والمقولات، وصياغة الأسماء، وتأسيس النماذج القادرة على تفسير الأحداث، والوقائع المجتمعية.

ولعل من أهم المفاهيم الخلدونية: مفهوم العمران البشري؛ الذي يعدُّ القاعدة المؤطرة للوجود الفكري، والروحي، والمادي في إطار رؤية عقلانية تحكمها السببية والحتمية العلمية في فهم ودراسة الظواهر الاجتماعية كيفما كانت. يقول الحبابي في هذا السياق: «حقاً كان ابن خلدون لا يُسلِّم بصحة شيء ما، إذا لم يتوصل، أولاً، إلى ربطه بمجموعة منسقة من الأحداث والعلل داخل نظرة شاملة»[1]. كل ذلك في إطار **رؤية ديالكتيكية** فعالة تنظر إلى الكائن باعتباره يولد وينمو، ثم يضمحل ويموت... وهذه صورة تنسحب على تطور الدول، والأمم، والحضارات.

وبالجملة، إن حضور الخلدونية، في مشروع الحبابي الشخصاني الواقعي؛ يدل على مدى تطلعه إلى تحقيق الاستمرارية مع التراث الإسلامي العربي بأدوات حديثة؛ تنمّ عن التفاعل الإيجابي، والتشخصن الخلاق، والتفكير المنهجي الجاد.

❊ ❊ ❊

= التقليدي». ص171 من كتاب: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997م. قارن، أيضاً، قراءة الحبابي بقراءة العروي للفكر الخلدوني من خلال القسم الثاني من كتاب: مفهوم العقل على وجه التحديد.

(1) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص142. راجع التفاصيل في كتاب: ابن خلدون معاصراً لمحمد عزيز الحبابي، ترجمة د. فاطمة الجامعي الحبابي، ضمن صفحات من كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، ص138 -150.

يقول يوسف بن عدي: «من المؤكد أن رؤية الماوردي للمجال السياسي الإسلامي هي رؤية تتأسس على الفقه الشافعي؛ الذي له تصورات معينة لجوانب من الاجتماع العربي - الإسلامي (...) في حين كان ابن خلدون متأثراً بالفقه المالكي، إلا أنه لم يوظف تلك الرؤية في بناء تصوراته عن العمران البشري بقدر ما أذعن للتصور الفلسفي والاجتماعي للتاريخ والدولة»، من كتاب: قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة - رهانات وآفاق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011م، ص234.

إجمال ومناقشة

إن من مزايا المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي استئنافه للفعل الفلسفي المغربي المعاصر؛ ذلك الفعل الذي من بين تجلياته ومظاهره التفكيرُ في القضايا الفلسفية، والمشكلات الاجتماعية والسياسية الراهنة. من هنا كان فيلسوفنا بعيداً كل البعد عن النسقية، والمذهبية، فهو لم يتطلع إلى الوحدة، والنظام، والترتيب، على شاكلة أهل الأنساق المغلقة، وذلك يعود إلى ارتباط المرحوم الحبابي بالحاضر السياسي، والصراعات «الفكرولوجية»، أو قل: إنه يعالج ويتأمل القضية الفلسفية من أصول مختلفة، ومرجعيات متنوعة دون أي حرج، أو تردد في هذا الأمر.

وهكذا اندفع -بهذه الرؤية التأويلية الحوارية- لقراءة الفارابية، والغزالية، والطفيلية (نسبة إلى ابن طفيل)، والخلدونية. كل ذلك على أساس فكرة الانفصال والاتصال. أعني قراءة هذه الفلسفات برغبتين: رغبة تحصل ظروف نشأتها، ونموها، وميلادها... ورغبة ثانية في تقريبها لعصرنا، وولوجها إلى المعاصرة. كل ذلك عن طريق مفاهيم: التاريخ، والهوية، والاستمرارية، والزمان، والتشخصن، والكينونة، والاندماج؛ التي تستحضر منطلقات التراث كأفق الحداثة.

ولعل من الانتقادات؛ التي يمكن الإدلاء بها في هذا المعرض، انشغال الحبابي بالغزالية أكثر مما انشغل بابن رشد والرشدية، ولهذا الأمر دلالات قد نفسرها بالمحدد الإيديولوجي (الفكرولوجي)، بمعنى أن الميل إلى الفلسفة الإشراقية والصوفية مع الفارابية والغزالية وابن طفيل أيضاً؛ هو ميل إلى نظرية معرفية محددة ترفع من شأن الحدس، والبصيرة، والذوق كمصادر أخرى للمعرفة، والحقيقة.

بالضد من ذلك، كان ابن رشد يشرئب إلى العقل، والحكمة، والبرهان كمصادر للمعرفة، فضلاً عن تصوراته المعلومة لقضايا العالم والعلم الإلهي، وعلاقته بالكليات، والجزئيات، والحدوث، والقدامة، والبعث. ومن ثمة اكتفى الحبابي بالقول عن ابن رشد: «إن لابن رشد قضايا عبر عنها، وأخرى وُجِدت، ولم تخرج إلى طور التعبير و(العبرة)، وثالثة تقولها آثار ابن رشد بتلميحات، وسكوت فصيح»[1].

فاختيار الحبابي للفلسفات المشار إليها هو اختيار إيديولوجي، قمين بإعطاء -على الأقل- أولوية للذوق على العقل، والحدس على الاستدلال، والعلاقة على الجوهر والماهية... إنه الانزياح إلى النزعة الشخصانية الواقعية. من هنا يبقى الاستشكال المطروح هو: هل سعى الحبابي للتفكير في الذوق والحدس، في معرض فلسفة الغزالي، على أساس فكرولوجي (إيديولوجي)، أو بناء على اختيار علمي وأكاديمي؟

❊ ❊ ❊

الفصل الرابع

النظرية النقدية الفلسفية في فكر محمد عزيز الحبابي

أولاً: المفكر الشخصاني في مواجهة الأزمات والمشكلات:

لقد كان مشروع الشخصانية الواقعية والتوجه الغدوي الجديد، لدى محمد عزيز الحبابي، لا ينفصل عن السياق السياسي، والاجتماعي، والنضالي؛ الذي يعيشه العالم الثالث عامة، والمغرب على وجه التحديد. ومن ثمةَ كان المستعمر الغادر يسعى نحو تكريس شخصية مغربية مهزومة ومهانة، أي: «الإحساس بالدونية. وهذا يذكر بجدلية السيد والعبد عند هيغل، فالمستعمر كان يدعي أنه حامل حضارة وتمدن، وبالتالي صاحب السعادة»[1]، وهو الأمر الذي دفع المرحوم الحبابي بحماسة عارمة للدفاع عن الشخصية المغربية بوعي تاريخي عميق، يتطلع، من خلاله، إلى إحياء فكرة الوطن، والشعب، والمقاومة.

ومن الواضح أن هذا الوعي النقدي والتاريخي؛ الذي يمتلكه الحبابي، إنما ينجلي بقوة بارزة في نصوصه ومؤلفاته الفلسفية والأدبية، والشاهد على ذلك روايته الشهيرة المعنونة بـ (**جيل الظمأ**)؛ التي تعبر عن «هذا الجيل الذي كان متعطشاً لاستعادة شخصيته التاريخية، متعطشاً للحصول على شهادات دراسية، ثم الحصول على مناصب جيدة»[2].

---

(1) جريدة العلم المغربية، الملحق الثقافي، ملحق أسبوعي، السبت 17 ذو القعدة 1408هـ الموافق 2 يوليو/تموز، 1988م، العدد 881.

(2) المرجع ذاته، العدد 881.

وهكذا، كانت هذه الرواية رواية نضالية؛ من حيث رصدها لأهداف المستعمر، وضرورة مواجهته بالقلم والسلاح، بجانب الروايات الأخرى؛ التي سارت في الدرب والسياق نفسه: (**دفنا الماضي**) لعبد الكريم غلاب، ورواية (**في الطفولة**) لابن جلون...، وغيرها من النصوص الروائية المغربية؛ التي حثت على التسلح بروح الممانعة، والمقاومة، والنضال الوطني.

ومن الواضح أنّ اختيار محمد عزيز الحبابي للنزعة الشخصانية الواقعية هو اختيار ينبني على قدرتها في مواجهة الأزمات، وتدبير الحلول؛ إذ إن الوعي بالأوضاع شرط من شروط بناء الشخصية، والالتزام بقضايا الحرية والاستقلال... ومن ثمة، كان المفكر الشخصاني مفكر المواقف إزاء «كل مشكل يتولد من الأحداث الراهنة»[1].

والحقُّ أنّ المشكل العميق والخطير الذي يواجه المغرب هو واقع الاستعمار؛ الذي دفع المرحوم الحبابي إلى بناء فلسفة مزدوجة: **الفلسفة الشخصانية الواقعية**؛ التي تتطلع إلى استرجاع الكينونة، ومعنى الشخص، وأبعاده العميقة، و«الامتدادية للإنسان لزعزعة مركب الكمال عند المستعمر، ودحض الحجج التي يقيم عليها سيطرته»[2].

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، دار المعارف، القاهرة، 1962م، ص125.
يقول سالم حميش: «الشخصانية -كما قدمها إيمانويل مونيه- معاصرة للأزمات والحلول التي اقترحت دون أن تجد نفعاً، إذ ذاك حاولت الشخصانية الواقعية أن تنعش الضمير والوعي بالأوضاع، وأن تسهم في استعادة الكرامة، وأن تخلق تياراً يدعو إلى تساوي الأشخاص، وتعاونهم»، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، (لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل 1991م)، ط1، 1991م، ص231.

(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي- الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: فيلسوف، سبق ذكره، ص232.
راجع أيضاً كتاب: معهم حيث هم، للمؤلف سالم حميش، منشورات بيت الحكمة، الدار البيضاء، ص 148-166.

ويتحصل من هذا أن همّ المفكر المغربي الحبابي هو مقاومة الاستعمار، فكرياً وسياسياً، وإبطال الأوهام التي أراد تكريسها في ذهنية المغاربة، باعتبار أنه جاء من أجل التمدن، والتقدم، والتنوير ...**أما الفلسفة الثانية** -وهي غير مستقلة عن الفلسفة الشخصانية الواقعية؛ ذلك لأن هذه الأخيرة هي التي ترسم المنطلقات والأسس لكل فلسفة مقبلة- فهي **فلسفة ذات توجّه غدوي جديد**، وقد انتعشت بشكل واضح بعد حصول المغرب على الاستقلال بآماله وأحزانه، بطموحاته وتطلعاته. يقول الحبابي في هذا المعرض: «فالغدية، كما نريدها، وسيلة لتأجيج الشعور بالأخطار المحدقة، ودعوة للتفكير الفردي والجماعي في تهيئة طرق النجدة، وشروط قوتها، ومناعتنا في المستقبل... وهذه لعمري هي مهام الفلسفة الحق»[(1)].

فالتفلسف الحقيقي لدى المرحوم الحبابي هو الارتباط القوي بكرامة الإنسان، وكينونته المستقلة عن جميع أنواع القيود والضغوطات، ورفع المهانة والذلة عن الإنسان المغربي والثالثي أينما كان، ثم بناء المستقبل العربي، والإسلامي، والثالثي المشرقي.

ويترتب على هذا أن التوجه الغدوي الجديد لدى الحبابي «لا يحصل منه إلا على ترياق تأمل خفيف المفعول؛ ذلك لأنه -رغم ترهيبه- نواياه الاستنهاضية طيبة»[(2)].

ومن المؤكد أن فلسفة واحدة تنطلق من منطلقات وخلفيات النزعة الشخصانية الواقعية؛ التي صاغت معالم وملامح الفلسفة الغدوية الجديدة؛

---

(1) المرجع ذاته، ص234.
يقول محمد عزيز الحبابي عن فعل التفلسف إنه: «عمليات منعشة للفكر، والفكر محاور أمين للخير، والحسن، والحق. وإن الوفاء وفاء للقيم الشمولية، وللكرامة الإنسانية، لاسيما في عصر باتت الإنسانية فيه مسحوقة ومهانة: الاستعمار القديم والاستعمار الجديد، حروب من أجل مصالح خاصة تخاطر بمستقبل البشر أجمعين، والتجارة الرائجة حقاً هي تجارة الأسلحة»، المرجع ذاته أعلاه، ص230.

(2) المرجع ذاته، ص227.

إذ إن اعتبار أن هذه الأخيرة منفصلة عن الفلسفة الشخصانية الواقعية إنما يجافي الصواب، ويبتعد عن أهداف مشروع الحبابي الفكري، والفلسفي، وتطلعاته.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن مشروع الحبابي الشخصاني بشقيه: الواقعي والغدوي، ينطوي على نظرية نقدية فلسفية واضحة المعالم والأصول، وكأن البناء والتأسيس لم يتم إلا عن طريق النقد والتقويم لتيارات، أو نزعات وتوجهات ونماذج ومقولات، إذ إن بناء مشروع فلسفي كبير، مثلما هو الحال لدى فيلسوفنا، إنما يستلزم وجوباً قراءة الفلسفات والمذاهب قراءة نقدية جذرية، أو قل البحث عن نقاط القوة والضعف، حتى يتسنى له بناء نظرية فلسفية غير مستنسخة عن المنقول الأوروبي. وبهذا الاعتبار، نقول: لا مجال للحديث عن شخصانية الحبابي باعتبارها شخصانية مقلدة لرونوفي (Renouvier)، أو مونيه (Mounier)...، أو الإيحاء بأن نسقه الفكري والنظري هو استذكار لمقولات سارتر، أو ميرلوبونتي...، والشاهد على ذلك أن الرجل يمتلك رؤية نقدية وتقويمية لجلّ هذه الفلسفات والمذاهب -كما قلنا آنفاً- بفعل وعيه التاريخي العميق بخصوصية الذات العربية، والإسلامية، والثالثية، ذلك البعد التاريخي؛ الذي يشكل قوام الهوية، والاستمرارية مع جوانب مشرقة من التراث، والانفتاح على منجزات الفكر الحديث، وتحولاته. يقول محمد وقيدي: «إلا أن الوعي التاريخي بالخصوصية لم يغب، مع ذلك، عن فلسفة الحبابي»[1].

واللازم من هذا أن الوعيين النقدي والتاريخي، في مشروع الحبابي الفكري والفلسفي، قد أسهما معاً في تأسيس نظرية نقدية فلسفية كجزء لا يتجزأ من النسق الشخصاني الواقعي والغدوي الجديد. وعلى هذا تُعَدُّ شخصانية الحبابي - «إن شئنا - فلسفةً ذات قصود أخلاقية، محركها التجاوز

(1) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقية الشرق، ط1، 1999م، ص220.

والتخطي»[1]، ومن ثَمَّ صارت شخصانية المرحوم الحبابي شخصانية مواقف والتزامات أيضاً، ليست تجاه المشكلات والقضايا الراهنة، بل أكثر من ذلك، تجاه المذاهب والتيارات الفلسفية الغربية، وقضايا الفكر العربي والفلسفات الإسلامية على حد سواء، وكل ذلك بغية بيان حدود تفكيرها التاريخي، والتأويلي.

ثانياً: نقد الخطاب العربي المعاصر: في «تأصيل المعاصرة» و«تعصير الأصالة»:

لا يتردد محمد عزيز الحبابي في القول: إن الفكر العربي المعاصر غارق في الالتباس الدلالي، والاضطراب النظري، وهذا علامة على أن مفاهيم هذا الفكر العربي هي (مفاهيم مبهمة)، بمعنى أنها تغلق الأبواب أمام التفكير النقدي، بحيث لا تفتحها إلا للفوضى، والتناقض اللامحدود البعيد عن الوضوح، واليقين[2]، ومن ثم، ليس من العجب أن يوسم المرحوم الحبابي بكتابه (**مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**).

وهكذا أضحت المعركة، في خضم هذا الالتباس والغموض، هي معركة «الوضوح، والتوضيح، والدقة؛ لأن اللغة الدقيقة هي الغالب للفكر الدقيق، واللغة المبهمة والتقريبية هي للعقل ارتباك، وللتفكير تلعثم»[3].

من هنا شرع الحبابي في إبراز مفارقات الفكر العربي المعاصر، من خلال إشكاليات الأصالة والمعاصرة، التي هي، بدورها، تعبير عن الصراع

---

(1) حميش، سالم، مقال: حوار حول الشخصانية والغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني : الفيلسوف، سيق ذكره، ص225.
يمكن للقارئ العودة إلى كتاب: معهم حيث هم؛ للمؤلف سالم حميش، سبق ذكره، ص 148-166.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ص8.

(3) المرجع ذاته، ص7.

(الفكرولوجي) بين أهل التقليد والتراثيين، وأهل الحداثة والفهم العقلاني للعالم، ومحاولة نزع الطابع السحري، والديني (Désenchantement) عنه.

ومن الواضح أن هذه المفارقات والمآزق ترتد إلى اللغة، وفق تصور د. الحبابي، من حيث إنها معيار ومقياس على سلامة الفكر، ومتانة انسجامه. بمعنى أن «اللسان العربي هو وجه الفكر العربي في التواصل. إن التواصل مجرد تعبير فكر يتجسد نظرياً، أو فعلياً. كما أنه معيار لكل فعل مسؤول، به يميز الخطأ من الصواب، والقبيح من الحسن. فإذا لم يكن لنا لسان دقيق معين، افتقدنا الفكر الصحيح المستقيم»[1].

وبهذا قام المغربي محمد عزيز الحبابي بالدفاع عن اللغة العربية، وقواعدها، وقدرتها على استيعاب التطور العلمي والتقني الحديث، وذلك بتأليفه كتاب (**تأملات في اللغو واللغة**)[2]؛ الذي لم يحظ باهتمام أهل الألسن واللغويات.

ومن البيّن أن الوضوح في اللغة، ومفاهيمها المنقولة إلى المتلقي؛ إنما يسهم بقوة في رسم معالم النهضة الحقيقية المنشودة، بَيْدَ أن الوضوح «لا يعني التبسيط (...)، الذي ينزل بالفكر دون الصفر، أو يقترب. كما أن

(1) المرجع ذاته، ص7.

(2) يضم كتاب (تأملات في اللغو واللغة) (الصادر عن الدار العربية للكتاب، طبع في تونس) مجموعة من المحاضرات التي ألقاها محمد عزيز الحبابي في مجمع اللغة العربية في القاهرة، والتي تهدف «إلى بلورة مبحث واحد هو اللغة كنسق أساس لعلاقات كل إنسان بالغير، وعلاقات جميع الناس بالتاريخ وبالكون (...). والذي دفع إلى جمع هذه النصوص هي الرغبة في الإسهام في المعركة القائمة حالياً حول (التعريب)، والضجات التي تثار من أجله، على أن قضية التعريب لم تستأثر بكل الكتاب، فقد شمل (تأملات في اللغو واللغة) مباحث أخرى تتمحور حول مفاهيم تعين على فهم التعريب، وتؤصل في الواقع التاريخي المعاصر». راجع كتاب: محمد عزيز الحبابي- الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص165.

الحداثة ليست هي الجري المتقطع الأنفاس وراء الموضات والقردية للغرب، على حساب كل ما يتصل، من قريب أو بعيد، بالأصالة العربية الإسلامية»[1].

والمُتأتَّى من هذا أن القطع مع الأصالة والتراث، في فكر الحبابي، من الأمور التي يحتاط منها منهجياً، وفكرياً، وسياسياً، فالقطع مع التراث باسم **الحداثة**، أو الارتماء في دهاليز الماضي باسم **الأصالة**، والمحافظة، من القضايا التي طُرحت بصور مغلوطة في الفكر العربي المعاصر.

يقول الحبابي في هذا السياق: «لا ترغب الثقافة المغربية المتجددة في التحرر من الماضي، بل على العكس تريد أن تستمد منه ما يستسيغه الحاضر للانتصار في مجابهة التخلف. فالحاضر، مهما بلغ من تطور، امتداد للماضي، لكن التعبد بتمجيد الأجداد لا يحييهم، كما أن تناسي فضلهم لن يعطينا المعاصرة، فلا ثقافة دون فهم مجريات الحاضر، ولا معاصرة دون جذور تاريخية»[2].

ومن المعلوم أن دور المثقف العربي ينجلي في توظيف إمكانياته الفكرية، والحسية، والوجدانية؛ من أجل ترسيخ الوعي بالواقع، وأزماته، وإشكالياته بشكل سليم وصحيح... من دون النظر إلى الواقع، وقراءته قراءة إيديولوجية تحجب عنا حقيقته، وماهيته، وتفاصيله الاجتماعية، والسياسية، والثقافية!!.

ولعل الوعي الحقيقي، لدى المثقف العربي، يتطلب البدء بتصحيح المغالطة الفكرية والذهنية المؤدلجة؛ التي أسالت الكثير من مداد أهل الفكر والثقافة في التنظير لها، والدوران حولها. إنها إشكالية الأصالة والمعاصرة، هذه الأخيرة التي يرفض الحبابي طريقة صياغتها، وسبكها، وبنائها، رفضاً

(1) المرجع ذاته، ص182.
(2) المرجع ذاته، ص15-16.

مطلقاً...، على أساس اقتناعه التام بهيمنة مفهوم «الإمية» (إما... وإما...) على فكرنا العربي والإسلامي. وقد حان الوقت لإزاحته عن تراثنا وحاضرنا، والتفكير بمنطق التركيب، والاندماج، والتفاعل. يقول المرحوم الحبابي: «تتخبط الثقافة المغربية في إشكالية (إما الأصالة وإما المعاصرة)، منذ ما يسمى (النهضة)، ولم تصل إلى حل موضوعي؛ لأن الإشكالية مغلوطة، فالإمية (Alternative) لا توجد في الواقع؛ لأن الثقافة العربية حالياً، لا تقوم على الأصالة (أو) المعاصرة، بل على الأصالة (و) المعاصرة، كلتاهما تؤدي، في الوقت نفسه، دور القطب، ودور المحور، وتتكامل مع الأخرى»[1] إنها بالفعل عملية (**تعصير الأصالة**) أو (**تأصيل المعاصرة**).

وهكذا، فاللغة هي المحرك الرئيس للفكر والثقافة نحو التحديث، والنهضة، والتقدم، بل هي رمز الحضارة العربية الإسلامية، وتفوقها فيها كتب الغزالي، والفارابي، والكندي، وأبو العتاهية، والخوارزمي... حتى شاعت أفكارهم بين الإنسانية جمعاء؛ لذا من الصعب قبول أطروحة أدونيس، التي

(1) المرجع ذاته، ص27-28.
يرصد الحبابي الوضع الثقافي في المغرب في بداياته الأولى؛ التي عرفت الكثير من التضحيات من قبل كتاب ومفكرين مغاربة لهم الفضل في تحقق النهضة الفلسفية والفكرية في المغرب اليوم.
«لمحمد إبراهيم بوعلو، ولعبد الكريم العمري، حزم حديدي وهادف بفضله يحققان الممكن من المستحيل، فبلا مال، ولا سند، ما عدا إرادتهما، يخرجان: (الدفاتر) و(أقلام/ مجلة أدبية طلائعية)، و(المجلة الصحية)، و(أزهار/ مجلة مصورة للأطفال)... يقومان بكل ذلك في صمت وبثبات (...) وتخرج (عكاظ)، ومطبعة النجاح الجديدة، ودار الكتاب، تآليف ثقافية كل سنة بلا ربح؛ إسهاماً في الانبعاث. ويصدر محمد بنيس مجلة (الثقافة الجديدة) بجهوده الخاصة، وعلى حسابه الخاص، تضحية من أجل النهضة الثقافية. ونذكر كذلك، بكامل الإعجاب والتقدير، ما تقوم به جمعية التأليف والنشر تحت إشراف الأستاذ العميد محمد حجي. وكلما تتبعنا استبار الوضع الثقافي في المغرب؛ ازداد عدد الأمثلة المشعّة المشجّعة. إنها نماذج من العاملين في صعود، سائرين بالثقافة المغربية إلى الإمام، متحدين التخلف»، المرجع المذكور أعلاه، ص22-23.

تدعي «أن المنحى الجامد طغى دائماً راكداً على الجانب المتحرك في الشعر العربي طوال ثلاثة قرون. ومما يزيد غرابة في أطروحة أدونيس، أن القرون الثلاثة الإسلامية الأولى تعد -بحق- (العصر الذهبي) في تاريخ الآداب العربية، بل بالنسبة لكل الميادين الفكرية، والعلمية، والفنية»[1].

كل ذلك في إطار عملية الصراع بين الثابت والمتحول، بمعنى أن الثبوت من نصيب الثقافة الشعرية العربية القديمة، والمتحول من نصيب الحداثة الشعرية الغربية الحديثة. وينجم من هذا أن قراءة أدونيس لم تتخلص بعد من قراءته الإسقاطية ونماذجه المطلقة، التي تقوّم رؤيته للشعر والأدب عامة، من أمثال: بودلير، ورامبو... إلخ. يقول الحبابي منتقداً رؤية أدونيس: «فعندما ألف كتاب (**الثابت والمتحول**) كانت له رؤيا مسبقة عن الشعر عامة، وعن الشعر العربي الجاهلي، والعربي الإسلامي خاصة»[2].

كما ينتقد المرحوم الحبابي النزعة الوضعانية لزكي نجيب محمود؛ الذي أسهم في ارتداد الفكر العربي إلى الوراء، بعلة اقتناعه المطلق واللامشروط بضرورة استثمار اللغة العلمية الصارمة في سائر المجالات الفكرية والفلسفية، بل حتى في اللسان الطبيعي ذاته؛ الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن اللغة الرياضية المنطقية والرمزية. وبهذا الاعتبار كانت اللغة هي «أنماط الانفعال والتفاعل، فهي إطار الوجدان والضمير في ترابطهما بفردية كل فرد، وبالفردية المجتمعية. إنها نسق عام تنتظم فيه، وبه، حركية العلاقات الجماعية»[3].

---

(1) المرجع ذاته، ص183. للمزيد من الاطلاع راجع الفصل الثاني من كتاب: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص182-202.
(2) المرجع ذاته، ص189.
(3) المرجع ذاته، ص141.
يقول محمد سبيلا: «والحق أن الوضعية المنطقية -كفلسفة للمعرفة- يمكن أن تسهم في معالجة بعض القضايا الفكرية، ويمكن أن تكون دعوة إيجابية إلى العلم، والاختيار، والوضوح، والدقة، وغيرها من القيم الأخلاقية للعلم، في حدود كونها نوعاً من الدعوة الإصلاحية على مستوى الفكر، أو تربية فكرية علموية، لكنها عاجزة =

وهكذا، فمنطق العقل والبرهان لا ينبغي اختزالهما في الإنسان؛ لأنه يتوافر على أبعاد أخرى جليلة ومتنوعة: كالحدس، والذوق، والخيال، والوجد، والوجدان... ولعل الذوق، والقلب، والوجدان، أوسع وأرحب أفقاً من العقل والعقلانية، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه عبد الله العروي، حينما نعت الأصالة بالجمود والتحجر. يقول المرحوم الحبابي: «إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومي، مادام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال، والإسهام في خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هي الحفر على دفائن المقابر، بل بناء يتجدد»[1]. وبهذا، فإن **(تأصيل المعاصرة)**، في فكر محمد عزيز الحبابي، لا يتحقق لنا، أو يتحصل، إلا بشرط إعادة النظر والتأمل في مفهوم العقل ذاته؛ إذ العقل ليس هو الأداة الوحيدة في إدراك العالم، واستيعابه، وتعقله، وفهمه. بل قل: العقل وحده ليس في مكنته الاستحواذ على مجموع الواقع. «إن الواقع أغنى وأوسع من آفاق (العقلانية). ومن اللامعقول أن نتناسى ذلك»[2].

ويتحصل مما تقدم أن التفكيرَ في الأصالة لا يعني، بالضرورة، التفكيرَ ضد المعاصرة، كما لا يعني التفكيرُ في الميتافيزيقا التفكيرَ ضد التاريخ، بل إن

= عن فهم الأسس الوجودية للميتافيزيقا، كما أنها غير قادرة على فهم القضايا الاجتماعية المطروحة على الإنسان في المجتمع العربي كالحرية، والديمقراطية، والعدالة، واتجاه التاريخ، وحتى الأسس الاجتماعية للفكر العلمي الذي تدعو إليه»، مجلة الثقافة الجديدة، مجلة فكرية إبداعية، العدد21، 1981م، ص38.

(1) المرجع ذاته، ص151.
يقول الدكتور محمد عزيز الحبابي: «...المعاصرة الحق، لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها، أو بالانغلاق عليها»، المرجع ذاته، ص141.

(2) المرجع ذاته، ص168.
يقول الحبابي عن وجودية بدوي: «فما نظننا، إذاً، في حاجة إلى تذكيره، وهو صاحب كتاب (الزمان الوجودي)، بأن الوجودية تنطلق من لاعقلانية. صرح كيركجارد الفيلسوف الدانماركي (مؤسس/أبو الوجودية المعاصرة) أنه كلما فكر (استعمل عقله) ابتعد عن الوجود»، المرجع ذاته، ص167.

العقل، في دلالاته الواسعة والرحبة، إنما ينطوي على الحدس والوجدان، على العاطفة والذوق، على المخيلة والقلب، فبذلك يتحول العقل من التفكير بالمطلق إلى التفكير بالنسبي والممكن، وتحويل الأصالة من الانغلاق والتقليد إلى التجديد، والإنتاجية، والفعالية، وتحويل، أيضاً، المعاصرة من مناهضة التراث والماضي إلى التفاعل معه، والتشخصن مع عالم من الرموز، والدلالات، والأسماء، والنماذج. كل ذلك في سبيل الصراع ضد التخلف.

1- في نقد الفكرولوجيات العربية (نموذج عبد الله العروي):

لننعطف الآن إلى الحوار الفلسفي النقدي؛ الذي يمارسه محمد عزيز الحبابي مع ثلّة من المفكرين المغاربة المعاصرين، وذلك إيماناً منه بضرورته وفعاليته في النهضة، والتقدم، والتطور؛ لهذا لم يتردد المرحوم الحبابي في السجال في قضايا كانت تُعَدُّ، إلى الأمس القريب، من القضايا الحساسة، أي: قضية الصراع الإيديولوجي والمنهجي بين الفلاسفة والمؤرخين؛ التي لطالما فجّرها المؤرخ عبد الله العروي بلغته الحادة، ونقده اللاذع. يقول الحبابي في هذا المعرض: «من ذلك ما عوّدنا عليه من تحامل على الفلاسفة العرب دون استثناء، وكأن له حساسية خاصة تجاههم. ومن هذا المنطلق يمكن أن تفهم بعض مواقفه منهم، كما في **(الإيديولوجية العربية المعاصرة)**: يقول: الفلاسفة العرب المعاصرون هم جميعاً إما انتقائيون، وإما مجرد أصحاب معلومات تاريخية واسعة»[1].

من هنا دعا الحبابي العروي للتراجع عن مثل هذه الأحكام، بعدما شاهد «في الجامعة المغربية فلاسفة من زملائه يرفعون عالياً همّة الفكر...»[2].

(1) كتاب: محمد عزيز الحبابي- الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص241.
راجع أيضاً التفاصيل في كتاب: معهم حيث هم، للمؤلف سالم حميش، سبق ذكره، ص 148-166.
(2) المرجع ذاته، ص241.

لكن، هل بقي الأستاذ العروي على حاله تجاه الفلاسفة، ولغتهم المجردة والأنطولوجية؛ التي تتخطى، في تصوّره، التاريخ الواقعي والمحايث؟

إن العروي لم يغير موقفه من الفلاسفة وخطابهم، إلى حدود إصداره كتاب (**السنة والإصلاح**) (2008م). لنشنف سمعنا بعبارة المؤرخ المغربي العروي الدالة على الصراع بين التاريخ والفلسفة: «هكذا ينطق الفيلسوف منذ البدء، غامضاً واضحاً، عميقاً سطحياً، يسود الصفحات لا ليعقل شاردة، بل لكي لا يخلص إلى بداهة. ينطلق من صورة، تشبيه أو مجاز، فيعبر عنها بلغة هيدغر، ثم بلغة كانطور، ثم يحولها إلى رموز رياضية، منحولة أو مستنبطة، وعندما يضطر إلى الإتيان بمثل ملموس، من التاريخ، أو من الحياة اليومية، يخلص إلى تفاهة»[1].

لقد حار عبد الله العروي في تصنيف فلسفة الحبابي، في دائرة الفكر العربي المعاصر؛ مما دفعه إلى وضعه ضمن تيارات الفلسفة الدينية والظاهراتية؛ باعتبارهما ترتكزان على الشعور الباطني والداخلي الذاتي. في حين قام جميل صليبا بتصنيف فكر الحبابي في إطار التيار الشخصاني؛ الذي يمثل، أيضاً، رينيه حبشي. إنه، على الرغم من معقولية هذا التصور لجميل صليبا، يبقي ملامح التيار عامة وفضفاضة، وذلك متى علمنا، على وجه التحديد، أن فلسفة الحبابي فلسفة شخصانية مزدوجة المناحي: فلسفة شخصانية واقعية، وفلسفة غدوية-مستقبلية، فهما فلسفتان متكاملتان نحو بناء كينونة الكائن، وحريته، وتحرره[2].

---

(1) العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2008م، ص14.

يقول العروي: «إن الظرف التاريخي هو الذي أوجب على فيلسوفنا أن يكون رجل اعتدال وواقعية، بل أرغمه أحياناً على التقية، لا فرق في ذلك بين حاله وحال ورثته المحدثين». ص24.

(2) يحدد جميل صليبا تيارات الفلسفة العربية المعاصرة كالآتي:

- الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.

والغاية من كل هذا، إعادة النظر وقراءة لأسس الشخصانية الواقعية لدى المرحوم محمد عزيز الحبابي؛ التي مورس عليها الظلم والإقصاء مرتين على الأقل: مرة حينما اندفع الكثير من الدارسين المعاصرين إلى اعتبارها (الشخصانية) نسخة باهتة لتيارات الفكر الفلسفي الغربي في نموذج مونيه ورونوفي، مما رسّخ، في نفوس الأجيال وعقولهم، أن فلسفة الحبابي فلسفة انتقائية وتلفيقية. يقول كمال عبد اللطيف: «إن مؤلفات الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فحسب، بل إنها درجة أعلى من الهامشية، إنها غريبة عن واقع المغرب المعاصر، وواقع العرب المعاصر، وغربتها تأتي من استماعها إلى نداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية مؤولة دون عقد (دوجماطيقية)، إن الحبابي يستمع إلى نداء الماضي، كما يستمع إلى الباهت في تراث الآخر، أما الأنا، أما الحاضر، أما زمن العقم، فلا اعتبار له على الإطلاق...»[1].

= - الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده، ويوسف كرم.
- الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد، ووجدانية عثمان أمين.
- الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
- الاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
- الاتجاه الشخصاني في كتب حبشي، ومحمد عزيز الحبابي.
- الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف، وإسماعيل مظهر.

راجع التفاصيل في: جميل صليبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة (ضمن الفكر العربي في مئة سنة)، أعمال مؤتمر هيئة الدراسات العربية، تشرين الثاني/نوفمبر 1966م، منشورات العيد المئوي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1967م.

يبدو أنّ هذا التصنيف لم يتجاوز المستوى الوصفي، بل لم يشتمل على الكثير من التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، كالتيار القومي، والبنيوي، والنفساني... راجع: مقال الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب: دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2 (طبعة مزيدة ومنقحة)، 1987م.

(1) عبد اللطيف، كمال، مقال: الفلسفة في العالم العربي، ضمن مجلة الثقافة الجديدة، مجلة فكرية إبداعية، العدد21، 1981م، ص47. =

كما لا يتردد هذا الباحث، أيضاً، في الإقرار بأن «قارئ مؤلفات محمد عزيز الحبابي يشعر بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه، وهو شخصانية (Mounier) مونيه، والتوجيه الفكري لجماعة مجلة (Esprit) (الفكر) في الثلاثينيات، كما يشعر بالمنحى الكلامي الإسلامي ممتزجاً بمبادئ ومقدمات الفكر السابق الذكر...»[1].

= لعل من الأغاليط السائدة، حول مشروع الشخصانية الواقعية لمحمد عزيز الحبابي، كثرة الأحكام الجاهزة والمسبقة؛ التي يحركها التوجس، والحساسية المفرطة من اللاهوت الديني، ومقولاته، ومفاهيمه، وأدواته. متى علمنا أن المرحوم كان يسعى إلى بناء لحظة فكرية غير مغتربة (الارتماء في أحضان الغرب دون قيد ولا شرط)، وغير تقليدية (ترتد إلى الماضي من أجل الفهم التراثي للتراث)، وإنما هي لحظة تركيبية تحت لواء (**تعصير الأصالة**) و(**تأصيل المعاصرة**)... تلك الرؤية الفلسفية الأصيلة والجادة؛ التي تم الإجهاز عليها بفعل عوامل ذاتية، وموضوعية. ومن الغريب أن تعود هذه اللحظة الفكرية (الحبابية) بصورة مختلفة، بل قل: إنها عادت أكثر قوة وانتشاراً من ذي قبل. ولعل لحظة الدكتور طه عبد الرحمن الإبداعية والتجديدية هي من ذلك المنبع، والحوض.

لهذا سارع هؤلاء أنفسهم إلى مناهضة هذه **اللحظة الإبداعية**، في مشروع طه عبد الرحمن، بالأداة والمنهج والوسيلة نفسها، التي تم بها محاربة مشروع الحبابي النهضوي بالأمس. انظر كيف حاولوا نعت مشروع فقه الفلسفة المبدع بشتى النعوت والصفات الرجعية، والأصولية الدينية، والاستبداد اللاهوتي والديني، والارتداد الديني... إلخ. فلو علم هؤلاء أن التنظيمات الدينية، منذ القدم، قد أسهمت في إنشاء المدن، والانتقال إلى حياة الاستقرار، وتعاطي الزراعة... لما استمروا في تعنتهم وكبريائهم!. للمزيد من التفاصيل راجع: دراسة الأستاذ محمد الحداد: الدين والقومية وثقافة التفاهم - تأملات تاريخية، ضمن مجلة التفاهم، مجلة فصلية - فكرية - إسلامية، العدد 31، شتاء 1432هـ/ 2011م.

راجع مقالات ودراسات لمجموعة من الباحثين والكتاب المعاصرين في هذا الصدد ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، تحت إشراف محمد المصباحي، منشورات عكاظ، 2011م.

(1) المرجع ذاته، ص46.

لا يختلف كمال عبد اللطيف، في هذه الأحكام، أو الانتقادات، المومأ إليها أعلاه، عن زميله ورفيق دربه محمد سبيلا، حينما يَعُدُّ هذا الأخير أن «..الشخصانية بشقيها (الحبابي) والمتوسطي (حبشي)، لا تختلف جوهرياً عن الوجودية والجوانية =

ومن المؤكد أن مشروع الحبابي الفكري والفلسفي هو مشروع مجتمعي، يحمل مسؤولية تاريخية إزاء المغرب المستعمَر، وإزاء نهضته الفكرية المستقبلية؛ لذلك جاء تصور الحبابي للشخص، والكائن، والحرية، والتحرر... استجابة لمشكلات الراهن، وليس استنساخاً لمقولات الغرب وفلسفاته. فانظر كيف يَعُدُّ الحبابي أن «المعاصرة الحق لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها، أو بالانغلاق عليها»[1]. فضلاً عن قوة انتقاده لشخصانية رونوفي (Renouvier)، ومونيه (Mounier)، وبرغسون (Bergson)، وسارتر (Sartre)...، وغيرهم؛ لأنه يقوم بتأسيس ما سماه (النظرية النقدية الفلسفية). كما أن تأويل الحبابي للتراث الإسلامي العربي، من أجل بناء الشخصانية الإسلامية، هو إبداع وتجديد، لو أننا أدركنا أيما إدراك التفلسف الأصيل والنوعي لمقولة (الشهادة).

اهتم عبد الله العروي بمفهوم الإيديولوجيا والإيديولوجيا العربية المعاصرة، وذلك باعتباره تعبيراً عن روح العصر، وتمثلات الفرد الاجتماعية والثقافية، وتطلعاتهم السياسية والفلسفية المتنوعة: وعي سياسي، ووعي

= في كونها فلسفة الفرد والذاتية، فهي لا تحمل أي مشروع تاريخي، أو اجتماعي، ولا تهتم إلا بالبعد السيكولوجي الفردي، أو السيكولوجي البيني للأفراد. وبذلك فهي تلتقي مع الوضعية والوجودية في ذاتويتها الاجتماعية، وغياب المنظور التاريخي». راجع مقال محمد سبيلا: أية فلسفة؟، ضمن مجلة الثقافة الجديدة، مجلة فكرية إبداعية، العدد 21، 1981م، ص40.
«ظهرت في نهاية سنة 1965م في موسكو مجموعة مقالات كتبها فلاسفة سوفييتيون عن الفلسفة، وعلم الاجتماع المعاصر في أقطار الشرق، وهذه المقالات تعالج بعض مظاهر نمو الفكر الفلسفي والاجتماعي في العالم العربي (...). في مقال بعنوان: المفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفيلسوف الشخصاني المغربي محمد عزيز الحبابي»، راجع تفاصيل الدراسة في الجزء الثاني: الفيلسوف من كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، ص66-67.

(1) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص141.

تقني، ووعي ليبرالي، أو بلغة المرحوم الحبابي «الشيخ المعمم، والمهندس المطربش، والسياسي صاحب الشارب الطويل (الشلاغم) والسيجارة»[1].

من هنا، سينصب نقد المرحوم الحبابي على دلالة الإيديولوجيا عند المؤرخ عبد الله العروي؛ التي يربطها بمفهوم القومية التي تثير الغموض والالتباس. ولا مخرج لنا من هذا الوضع إلا «بضرورة النقد الذاتي، وبنجاعته، وباتباع منهج واقعي»[2].

وهكذا، لو تمكّن عبد الله العروي، بإعلانه صراحةً عن الإيديولوجيا العربية الليبرالية، لسقط كل التباس وإبهام في تلقي مضمون الإيديولوجيا العربية المعاصرة. كما أن من المؤاخذات؛ التي ساقها الحبابي على

(1) المرجع ذاته، ص29.
يقول يوسف بن عدي: «وعلى هذا، إن جميع الهواجس التساؤلية، واللحظات الأساسية الممثلة في الإيديولوجية العربية المعاصرة من سلفية، وليبرالية، وتقنية، إنما تنخرط في إشكالية (البحث عن الذات من خلال الآخر)، إذ إن هذا الأخير هو الذي كان يعني إطار البحث، وفي هذا الإطار يحاول الفكر العربي المعاصر العثور على إجابات». مقال: البديل السلفي في فكر عبد الله العروي - من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة، مجلة المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 350، 4 نيسان/ إبريل، 2008م، ص106.
كان عبد الله العروي يطمح، من وراء كتابه (الإيديولوجيا) (1980م)، إلى البحث عن ثلاثة معانٍ على التوالي: مفهوم الأدلوجة/ القناع، ومفهوم الأدلوجة/ رؤية كونية، ومفهوم الأدلوجة/ علم الظاهر. بيد أن عبد السلام بنعبد العالي ارتأى أن «الدلالات التي يتخذها النص الأساسي؛ الذي انطلقنا منه عبر الكتاب، تخالف أشد الاختلاف معناه المباشر. والظاهر، أيضاً، أن الأستاذ العروي لا يدرك النتائج المهمة التي تترتب على قولنا إن كلاً من ماركس، ونيتشه، وفرويد، قد غيروا -كما يقول فوكو- معنى الدليل والكيفية التي يؤوّل بها، وإنهم أرسوا مفهوماً لم يكن له أن يعرف فيما قبل هو مفهوم الإيديولوجيا، وأقاموا نظرية في التأويل تريد أن تتجاوز الميتافيزيقا، وتقلب الأفلاطونية والهيغلية، وتقضي على الثنائيات الميتافيزيقية»، من كتاب: الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص30.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، دار المعارف، ص22.

العروي، عنونته لكتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**)؛ الذي يشي بأن الوحدة العربية «قد تمت، وحصل اتفاق العرب على وجهات النظر، في حين نشاهد فُرقة تتسع شقتها، واتجاهات اقتصادية وسياسية تتصارع وتتضارب، من أقصى يمين إلى أقصى يسار. فلو قيل بتجاوز (فكرولوجيات عربية) لاقتربنا، إلى حد ما، من جانب من جوانب الواقع»[1].

وينتج عن هذا غياب تحليل الواقع الاجتماعي، والفكري، والمذهبي، والانخراط في تفسير النظريات، والفكرولوجيات، والأفكار، من حيث هي تعبيرات، أو قل تصورات. ولعل من المقارنات الخاطئة التي يسقط العروي -حسب المرحوم الحبابي- ضحيتها، بل وضحية أحكامه المسبقة والجاهزة، زعمُه أن الإسلام «يسترجع محاولات فلسفية، ويستحوذ عليها» في تصوراته، ومقارباته، ورؤيته. وهذا من دون التأسف، أو الانتقاد للعمليات الاستحواذية؛ التي تقوم بها الماركسية على محاولات غرامشي، ورودنسون، والمسيحية على محاولات جلّ مفكري الغرب؛ على أبحاث غرونباوم، والليبرالية على ريموند أرون. وماذا يبقى من باسكال، وديكارت، ولايبنيز،

---

(1) المرجع ذاته، ص32.
يقول المرحوم محمد عزيز الحبابي: «فعندما يقلد العرب الليبرالية يقلدون عملياً ما فات، فهم دائماً متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يغامر في لحظات التجاوز، أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للعرب فكرولوجياته، ونأخذ عنه مناهجه؟». المرجع ذاته، ص25.
يقول محمد عابد الجابري، كاشفاً علامات التناقض في أطروحات العروي: إن التاريخاني العربي يدعونا إلى البحث عن حلّ لمشكلتنا، المطروحة علينا، (هنا)، في التجارب التي عرفها التاريخ (هناك) (...) لم يقم التاريخاني العربي، إذاً، بطرح القضية هذا الطرح (اللاتاريخي)، وإنما أراد أن يحفظ لأطروحاته أكبر قدر من الانسجام، والتماسك الداخلي، فدعا إلى تبني ماركسية تاريخانية تستعيد المكتسبات الليبرالية الأصلية، بقصد اجتثاث جذور السلفية من فكرنا العربي..». من كتاب: الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط2، تشرين الأول/أكتوبر، 1985م، ص51-53.

وغيرهم، إذا سلخنا أعمالهم عن الدين؟!»[1]. وبهذا الاعتبار، إنّ كانط لم يضع مقولاته، وتصوراته الأخلاقية إلا عن طريق المقايسة والمبادلة، إذ - كما يقول طه عبد الرحمن- استبدل مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، واستبدل مفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية.

2- معركة «القطيعة» في تاريخ الثقافة العربية:

لقد عرف مفهوم (القطيعة الإبستيمولوجية) حضوراً كبيراً في سجالات الفكر العربي المعاصر، وذلك حينما أثار المرحوم الجابري مشكلاته ومضامينه في سياق قراءات للتراث الفلسفي العربي، إذ اعتبر محمد عابد الجابري أن مفهوم القطيعة ينطلق من نقد الآليات الذهنية في العقل العربي، من أجل التخلص منها، ومن اشتغالها الآلي الميكانيكي في كل عملية التعاطي مع الموضوعات، أو الظواهر[2]. ومن ثمة كان محمد عزيز الحبابي غير بعيد عن هذا السجال الفلسفي والنظري في مسألة (القطيعة الإبستيمولوجية)، حيث رسم حدوداً بين دائرة الرافضين لها، والمدافعين عنها.

ومن المؤكد أن الكاتب المغربي علي أمليل من أنصار القطيعة، لكن بمعنى تصفية التراث والثقافة العربية من الفهومات التقليدية، والتصورات الخارجة عن صيرورة التاريخ. يقول المفكر المغربي الحبابي منتقداً تصور

(1) عبد الرحمن، طه، كتاب: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص37.

(2) يقول محمد عابد الجابري: «لابد من الإشارة، أولاً، إلى أن القطيعة الإبستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك لا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف، أو تركه (هناك) في مكانه من التاريخ. إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، وهو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط. القطيعة تتناول (الفعل العقلي) (...) نحن لا ندعو، إذاً، إلى القطيعة مع التراث، (القطيعة) بمعناها اللغوي الدارج..كلا. إن ماندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث..، من كتاب: نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (مزيدة ومنقحة)، ص29-28.

أمليل: «إن أي تراث لا يستحق أن يقال إنه تراث إلا إذا أصبح من التاريخ. بطبيعة الحال، ينبغي ألا ينحصر إطلاقاً تراث (...) عن الآثار المكتوبة كما يذهب إليه علي أمليل»[1]. ويتولد من هذا أن التراث هو مجموعة من الأفعال السلوكية، وممارسات موروثة من عادات، وأعراف، وتعابير وجدانية، وفكرية، واجتماعية. ولعل من سلبيات التأليف العربي الراهن محاولته الفصل بين الثقافة الشفهية، والثقافة المكتوبة أو العالمة[2].

وبهذا الاعتبار، التراث، عند المرحوم الحبابي، ليس هو الغرق في الماضي، والهروب من الواقع والمستقبل، بل هو الالتزام «بتطوير أحوال الحال، وتشييد المستقبل، وهما اللذان يفرضان علينا توظيف تجارب الماضي»[3]، في إطار عملية، أو حركة تشخصن فاعلة وخلاقة؛ لذا فإن تصور مفهوم القطيعة لا ينفصل عن طبيعة تصور التراث. ذلك أن الجابري -كما قلنا آنفاً- يَعدُّ أن التراث هو التراث المكتوب فحسب، دون النظر وتأمل الممارسات اليومية وتجلياتها: الاجتماعية، والرمزية، والدينية. تلك الممارسات اليومية، أو قل الثقافة الشفاهية التي أضحت مشكلة العلوم الإنسانية المعاصرة؛ لهذا يرى الحبابي أن المطلوب هو «وضع ذلك الإطار في

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص91.

(2) يقول الكاتب التونسي محمد الحداد: «وقد أصبحت قضية الشفوي والمكتوب قضية كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، من سوسيولوجيا، وأنثروبولوجيا، وألسنية، بل كذلك النقد الأدبي، والدراسات الحديثة حول البلاغة... إلخ. وكان للهرمونطيقا دور خاص، في السنوات الأخيرة، في فتح إشكالات أخرى، إشكالات تصب في مجال العلاقة ذاتها، أي: العلاقة بين الشفوي والمكتوب». راجع تفاصيل الإشكالية في الفصل الأول: المشافهة والكتابة: الإشكالية المغيبة، ضمن كتاب: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م، ص35.

(3) الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص91. يقول المرحوم الحبابي: «يظهر من الحوار السابق، مع علي أمليل، أننا متفقان على الأهم: ضرورة إيجاد طريق جديد للبحث في التاريخ العربي - الإسلامي مع استقرائه، وإن اختلفنا في الجزئيات»، المرجع ذاته، ص94.

محيط أعم وأشمل، وإلا خرجنا بنتيجة لا تعطي إلا وجهاً واحداً من التراث»[1].

ويترتب على هذا أنّ القطيعة تنحصر، في فكر الجابري، ضمن دائرة النصوص العالمة؛ التي تنجلي مع الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد؛ حتى يصير الأمر معه هو قطيعة الفكر الفلسفي المغربي مع إشكاليات، ومفاهيم، ومنطلقات الفلسفة المشرقية الغارقة في الغنوصية، والعرفانية.

وبيان ذلك، «أن يكون التراث نصوصاً. لا أقول مقولة لا نزاع فيها، لكن أن يؤكد الجابري أن التراث مجرد نصوص لا أكثر في ذلك نظر، مع اعتبار أنّ النص ليس مجرد نص، وليس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوي لبنية فكر صاحب النص، وفكر مجتمعه وعصره»[2].

فهذا التصور للتراث قد يدفع الباحث إلى الإقرار بأن أعمال ابن رشد قد بقيت محتفظة بآثار أعمال سابقة عليها في المشرق، ومن ثم تحتاج إشكالية القطيعة مع التراث إلى مزيد من الفحص، والمراجعة، والسجال، بل قل التجديد والتأويل.

وبذلك، فإن قطيعة علي أمليل هي قطيعة فكرية تاريخية تعمل على تصفية الوعي التراثي من براثن الرجعية والسلفوية، وإن قطيعة الجابري هي قطيعة فكرية جغرافية (أفقية) تتطلع إلى إعادة بناء قراءة العقل العربي من الداخل بآليات إبستيمولوجية وعلمية حديثة. وبين هذا التصور وذاك استدرك الحبابي أنهما ينفيان نفياً مطلقاً مضمون التراث؛ الذي يضم المكتوب منه والشفاهي؛ لذلك كان لابد من إعادة النظر في تصور التراث ذاته، ومظاهره، وتجلياته قبل الانخراط في عملية بناء فكرة الاستمرارية، أو **الانفصال الإبستيمولوجي** عن الثقافة العربية. يقول الحبابي في هذا السياق: «... نعم. حصلت قطيعة، وجاء

(1) المرجع ذاته، ص95.

(2) المرجع ذاته، ص95.

البناء الرشدي مخالفاً لبناء سابقيه، إلا أن المخالفة غير (جذرية)، وإنما هي جديدة. فالظواهر والموضوعات قديمة ومشتركة، والجديد في المواقف»[1].

وهذا شاهد على أن جدل الانفصال والاتصال في الفكر العربي يتطلب الكثير من الشواهد والبراهين؛ من أجل الدفاع عن القطيعة والانفصال.

ثالثاً: المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة بين الرفض والنقد:

لقد اختار المرحوم محمد عزيز الحبابي التيار الشخصاني الواقعي من بين التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة: الوجودية، والماركسية، والبرغسونية... وذلك على أساس فعالية النزعة الشخصانية في مواجهتها للواقع المرّ، وصفاته السلبية. ثم ألم يقل هيغل إن التاريخ لا يتحرك إلا بالعمل السلبي. من هنا كان مفهوم الشخصانية في فرنسا على يد شارل رونوفي (Renouvier) المتوفى سنة 1903م، والذي أسهم في بناء الفلسفة الشخصانية الفرنسية، بجانب رائدها إيمانويل مونيه، وجان لاكروا، باختلاف إيقاعهما النظري، ووثيرتهما المنهجية، والمذهبية.

من هنا كان مبتدأ تفكير المرحوم الحبابي الأولي نحو إنجاز أطروحته في جامعة السوربون، تحت عنوان (**من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية**)، تعبيراً عن فلسفة مخصوصة بفكر محمد عزيز الحبابي؛ تنطوي على رؤية نقدية تنظر في مضامين الفلسفات، وتتأمل محتويات المذاهب والنظريات، في منأى عن الاستنساخ، والتقليد، والاتباعية.

ومن ثمة كانت شخصانية الحبابي فلسفة التجاوز والتخطي لشخصانية رونوفي، ومونيه، ولاكروا، بل تتعدى هذا إلى مجاوزة النظرية البرغسونية، باعتبارها فلسفة مركزية في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر[2].

---

(1) المرجع ذاته، ص98.

(2) يقول محمد أندلسي: «للتفكير في أصل هذه اللحظة الفلسفية الفرنسية، يجب الصعود إلى بداية القرن العشرين، حيث حدث انقسام أساس داخل الفلسفة الفرنسية، كان نتيجته تشكل تيارين مختلفين بشكل جذري. ومن بين معالم هذا =

ولم يسلم المذهب الوجودي السارتري، على وجه التحديد، من التقويم والمراجعة من قبل المرحوم محمد عزيز الحبابي؛ وكان كل ذلك من باب الالتزام، إذ لا معنى للالتزام إلا عن طريق التشخصن، والاندماج في التاريخ، ذلك لأنه «يفتح أمام الكائن صيرورة لانهائية، ووسائل لتجاوز الذات بالذات، تجاوزاً نحياه في تجاربنا اليومية»[1].

وبهذا، لا يتحصل لنا الاندماج والتشخصن إلا عبر نسج علاقات تفكيرية مختلفة: الذكريات، والعواطف، والتعاطف، والحب؛ لأننا «حينما نفكر نفكر (مع)، أو (ضد)، وفي غالب الأحوال (مع) و(ضد) في آن واحد»[2].

وبكلمة، نقول: إن الكائن الإنساني هو كائن تاريخي لتطلعه باستمرار إلى الانخراط في اللحظة، والصيرورة، والزمن.

1- المذاهب الشخصانية (رونوفي، ومونيه، وجان لاكروا) على محك النقد والمساءلة:

لا شك في أن رغبة الحبابي في بناء رؤية نقدية، أو قل: (النظرية الفلسفية النقدية، لا تنحصر في نقد الفكر العربي المعاصر فحسب، إنما تمتد

= الانقسام نجد المحاضرتين المشهورتين اللتين ألقاهما برغسون سنة 1911م في أكسفورد، وتم نشرها في (مقتطفات برغسون) تحت عنوان (الفكر والحركة). وفي التاريخ نفسه، وبالضبط سنة 1912م، ظهر كتاب برنشفيك الذي يحمل عنوان: مراحل الفلسفة الرياضية، من مقال: مشهد الفلسفة المعاصرة بين انزياح الصورة وصيرورة المفهوم، ضمن مجلة: مدارات فلسفية، العدد 15، 2007م، ص55.

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص71.

(2) المرجع ذاته، ص71-72.

"la phénoménologie se veut une lutte de l'humanité pour se comprendre et se réconcilier avec elle-même et avec la nature, alors que la pensée cartésienne, au contraire, reste au niveau du je: je pense que je pense..." p. 35: "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de P. M. Schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.

إلى الحوار مع الفكر الفرنسي، وتوجهاته، وتياراته الفلسفية والعلمية. وتحصل من هذا أنّ أمر النظرية النقدية الفلسفية؛ التي يعمل المرحوم الحبابي على بنائها، وتشييدها؛ تستلزم جملة من الشروط، منها: ضرورة تعقل التيار الفلسفي، أو المذهب الفكري المزمع نقده وتقويمه، تعقلاً كاملاً، اشتكالاً واستدلالاً، وذلك حتى يتسنّى للمتفلسف المبدع تكوين رؤية -وهذا هو الشرط المعرفي الثاني- عن مضامينه النظرية، وآلياته المنهجية، وحدودهما. وبهذا الاعتبار، ينصب هذا النقد الفلسفي على دائرة التراث ومشكلاته من جهة أولى، ومن جهة ثانية، على فكر الحداثة وتحولاتها على حدّ سواء.

ومن المعلوم أن المجدد في الفلسفة والفكر لا يركن إلى القدامة وممانعتها، ولا يلهث وراء الحداثة وجاذبيتها، بل إن التجديد والإبداع طريق بين الأمرين: أمر القدامة (الأصالة)، وأمر الحداثة (المعاصرة). وبهذا الاعتبار كان المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي على دراية كبيرة بمسلك الأصالة وحدودها، والمعاصرة وصيرورتها. فالطريق الثالث هو الوعي التاريخي للمفكر بخصوصية عصره، وهويته الحضارية.

يقول محمد وقيدي في هذا المعرض: «إن مسألة التجديد في الفلسفة لا نجد مسارها لدى المتفلسف في مجرد الإعلان عن الانتماء إلى إحدى التسميات المعروفة في تاريخ الفلسفة، بل إن هذا التجديد يكون عندما يوجه المتفلسف انتباهه، بالدرجة الأولى، إلى مشاكل مجتمعه وعصره، غير متغافل عما يفصل عصره عن عصور أخرى»[(1)].

لهذا، مَن لم يقتنص فكرة الحبابي في أنه بعيد كل البعد عن منهجية تأريخ الأفكار، وعرض المنظومات والأنساق الفلسفية الغربية؛ يسقط في فخ القول: إن فلسفة الحبابي ليست إلا نسخاً لمقولات رونوفي، ومونيه.

---

(1) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص46.
لمزيد من التفصيل راجع الفصل الثالث: استئناف الفعل الفلسفي المغربي - التفكير في القضايا الفلسفية؛ من فصول هذا الكتاب.

وتعدُّ شخصانية رونوفي شخصانية فردانية، أو قل: مجردة، وذلك لرفضها المطلق لكل مقولة من المقولات، أو مفهوم من المفاهيم؛ التي ترتبط باللانهائية، والاكتمال، وهو الأمر الذي جعلها (هذه الشخصانية) مجرد بناءات عقلية ذات طابع برهاني منطقي. يقول المرحوم الحبابي، منتقداً هذا النوع من التفكير المجرد: «تُظهر شخصانية رونوفي نقصاً آخر: إنها لم تتمحور في الزمن الحاضر؛ مما يجعل التشخصن حركة غير متزنة، مع أن الزمان بعد أساسي من أبعاد الشخص»(1).

ويتولّد من هذا أن تصورات رونوفي لم تساوق العلوم الطبيعية، والسيكولوجية، والسوسيولوجية؛ التي تراهن على التطور، والنمو، والتقدم باعتبارها مفاهيم ذات حمولة اجتماعية، وتراكم تاريخي وواقعي، ومن ثمة كانت شخصانيّته (رونوفي) لا تختلف، في العمق، عن مثالية كانط وهيغل... وقد قام رونوفي بانتقادات شديدة لهذه الصروح، والأنساق.

ولعل ما بقي غامضاً في فلسفة رونوفي تفسيرُ العلاقة الممكنة بين عالم الأشياء وعالم الأشخاص، إذ اعتبر أن الفرد له عالمه الخاص المغلق من حيث هو (مونادة) بلغة لايبنيز (Leibniz). وبهذا، فإن «التبادل بين الذوات الشاغرة؛ الذي يخصب الأنا، مفقود في هذه الشخصيات، إذ كل شخص عالم مغلق»(2).

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص115.

Renouvier élève contre la construction pyramide hégélienne qui a pour..."-
Sommet L Etat. Les personnes sont individuelles et indépendants. En fondant sa doctrine sur l'affirmation de la liberté et de finitude, Renouvier pense s'opposer à celles de l'infini et aux philosophies de la chose, tels le spinozisme et la hégélianisme." p. 89: "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de P. M. schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.

(2) المرجع ذاته، ص118.

- "Nous arrivions à l'obstacle le plus difficile à surmonter dans ce personnalisme: =

ومن المؤكد أن التواصل بين (الأنا) و(النحن) يجعلها تسهم كقوى دينامية حية في بناء المجتمع، وتطوره، عوضاً من تحولها إلى «قوى حاجزة كلها فردية متطرفة، تغلق المنافذ الممكنة أمام التواصل، والتعاون، والتعاطف»[(1)].

والحاصل، بالتبعة، أن نظرية تعدد الأشخاص عند رونوفي تظل عائقاً أكثر منها حلاً لمشكلة التواصل. وهذا ما يذهب إليه (مين بيران) حينما يقول: إن المرضى هم وحدهم الذين يحسّون بوجودهم. فوجود الإنسان وجود يصحب الشر (Le mal)، الذي دخل إلى المجتمع الإنساني بإرادة الإنسان ذاته. هذا الأخير الذي زعم أنه يسهم في تقلص الشر والظلم، لكنه اكتشف أنه يزداد انتشاراً وتوسعاً، وهذا مفاده أن الإنسان الفردي لا يمتلك السلم والحرب[(2)].

وعلى خلاف شخصانية رونوفي، نجد أن شخصانية مونيه ولاكروا ذات نزعة دينية؛ لذا إخال أن هذا التصور الروحاني هو الذي دفعهما إلى بناء علاقات جيدة مع عالم الأشخاص. «فنحن لا نستطيع أن نقول عن الشخص إنه تجسيد، أو تواصل، أو حرية، أو تعالٍ، بل إنّه، قبل كل شيء، ما بواسطته يصير الأنا قادراً على أن يتحرر، ويتعالى، ويتواصل مع الغير، وتحقيق القيم»[(3)].

= Le problème de la communication et de la communion. comment le" je " peut-il parler d'un autre je et savoir qu'il y a d autres personnes ? (...) comment passe-t-elle du je personnel à des On constitués en société ?"p. 39: "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de P. M. Schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص117.

(2) Lahbabi(M.A): "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de p.m. Schuhl, professeur à la Sorbonne, pp. 96-97, 1954.

(3) المرجع ذاته، ص128.
«.. فالإنسان، ذاتاً مستقلة، هو-كما يقول مونيه- ليس إنساناً كئيباً منعزلاً، ولكنه إنسان يعيش في بيئة منساقاً منادى»، ص140.

ويتحصّل من هذا أنّ إيمانويل مونيه لم يكن فيلسوفاً كبيراً بقدر ما كان مربياً كبيراً، حيث كان يرهن تفلسفه بالوعي بأزمة الحضارة عن طريق حدس عميق وبسيط. فحرية الإنسان والتزامه هما اللذان يضفيان على الشخص الطابع الموني (نسبة إلى إيمانويل مونيه)[1]. إنما هو يرنو، مع مونيه، إلى التفكير في مفهوم الالتزام، أو الفكرِ الملتزم.

ومن الواضح أنّ تحقيق القيم والتعالي مستوحاة من المضمون المسيحي الكاثوليكي؛ الذي لا يتطلع إلى ربط الشخص بالإله فحسب، بل «تكون علاقة الشخص المؤمن بالذي لا يؤمن»[2]. ومن ثمة كانت لشخصانية مونيه ولاكروا محاولات قوية من أجل الدفاع عن الإيمان والعقيدة في مناهضة النزعات الوجودية الإلحادية، والماركسية المادية، وإن كانت الفلسفات الماركسية والوجودية والشخصانية تنافح -مع الفارق- «عن الروابط الأولية التي تجعلنا في العالم -مع- الآخرين»[3].

---

(1) "La personne mouniériste est donc ambivalente est pour cela qu'elle peut Être libre. On a défini l'existentialisme comme une philosophie de l, ambigüité. le personnalisme serait plutôt une philosophie de l, ambivalence." p108: J. Lacroix, "Panorama de la philosophie Française contemporaine", deuxième édition augmente, 1968.

(2) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص- دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص139.

يقول لاكروا في كتابه (Marxisme, Existentialisme, Personnalisme) : «إنّ الله يوجد لأنّه يستحق الوجود، ولأن العالم يفقد كل معنى، إذا لم يكن هناك إله، فوجودي لا يكفي لإعطاء معنى للعالم». ص73. هذا النص مأخوذ من كتاب: من الكائن إلى الشخص (سبق ذكره)، راجع الهامش 1، ص126.

"Les personnalismes précédents luttaient pour libérer la personne de l, emprise de l, objet de la science du Moi empirique(Renouvier) ou des fonction animales (Brunschvicg). Avec Mounier, il s, agit d, une volonté qui s, entend jusqu'à l, action, non Seulement par des actes philosophiques, mais aussi par des engagement religieux et politiques". P98: "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de P. M. Schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.

(3) المرجع ذاته، ص127.

وهكذا فإن حركة التشخصن هي التي ترتمي ضمن دائرة، أو تحت مقولة، «الكل-للكل»، أو بعبارة أدق، امتداد (الأنا) في (النحن)، والمجتمع، والتاريخ، والمجموع عبر عمليات التواصل، والتعارف، والتعاون، والتعاطف.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن انتقادات المرحوم الحبابي لفلسفة مونيه ولاكروا تنجلي في أن هذا التصور الشخصاني الروحاني هو أقرب «ما يكون إلى تعريف الأنا العميق؛ الذي يتحدث عنه برغسون، في رسالة معطيات الشعور المباشر»[1].

واللازم من هذا أن مونيه يضفي على دور الفرد، الدور ذاته الذي يؤديه في البرغسونية الأنا السطحي، وعلاقته بالأنا العميق. وبهذا تبقى شخصانية مونيه مرهونة بتصورات برغسونية التي أسهمت -كما قلنا آنفاً- بشكل كبير وقوي، في رسم خريطة الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

2- حدود النظرية البرغسونية في المنهج والتفكير:

ينطلق المرحوم محمد عزيز الحبابي في نقده للكوجيطو الديكارتي من فكرة فلسفية، ألا وهي أن «الكوجيطو والديمومة لا يحتويان مطلقاً على الأنا للآخرين (...) إنما هو أنا لذاته»[2]. وهذا يعني أن مشكلة الغير أو الآخر لا تحظى بوجود واضح في التصور الديكارتي؛ من حيث إنه تصور ذاتي، أو قل غارق في الذاتية. لعل هذا الأمر هو الذي دفع إدموند هوسرل إلى إعادة قراءة التأملات الديكارتية وفق رؤية تأويلية فينومينولوجية، ترفع من قيمة الذات في علاقاتها بالموضوع والذوات الأخرى، وهو ما سماه «هوسرل»: (التذاوت) (Intersubjectivité)[3]. يقول الحبابي، منتقداً علاقة الذات بالموضوع،

(1) المرجع ذاته، ص127.
(2) المرجع ذاته، ص46.
(3) يقول هوسرل: «إنني لا أستطيع أن أشك، وأن أطلق أيّ حكم من الأحكام، ولا أن =

والموضوع بالذات: «إن الموضوع لا يخلق الذات، ولكن الذات من جهتها لا تخلق الموضوع، إنهما يتعاونان بالتساوي، كلاهما يفرض -ضمنياً- وجود الآخر، بل إنّ وجود أحدهما شرط حتمي لوجود الآخر»[1].

وينجم من هذا أن فكرة العالم والذات، في الكوجيطو الديكارتي، قد ارتكزت على مقولة الشك؛ التي تعيد للوجود بعده المعرفي، وثقله الأنطولوجي. في حين يذهب هوسرل إلى اعتبار أن الكوجيطو مبدأ أصيل كل الأصالة «مستقل عن كل وجود في العالم». ومن هنا صار إدموند هوسرل أقرب إلى فلسفة هيغل في تصور موضوعية العالم (Die sein)، من الفلسفة الديكارتية، وهو الأمر الذي يدفع حركة التشخصن إلى بناء علاقات واضحة بين (الأنا) و(النحن)، بحيث لا يمكن فصل الفكر عن أفعاله، وعالمه. وعلة ذلك أن الوعي هو وعي بشيء؛ مما يجعله في ارتباط مستمر بالآخر، ونموه.

أما النظرية الوجودية السارترية فلم تسلم من بعض انتقادات المرحوم الحبابي المنهجية، والفلسفية، متى علمنا أن من مقومات التصور الوجودي

= أتقبله كحكم ذي قيمة إذا لم أستمده من البداهة، أعني لم أستمده من التجارب»، ص32، ضمن كتاب:

Méditations cartésiennes, Varin, Traduit par Levinas, 1947

مزيد من التفصيل راجع:

- يوسف بن أحمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي- بيروت/ باريس، العدد 140- 141.

- يوسف بن أحمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل-منهج التحليل القصدي، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، تصدر عن مركز الإنماء القومي - بيروت/ باريس، العدد 142-143.

- محمد محسن الزارعي، الأبوكية الفلسفية - البدايات في الفينومينولوجيا، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي- بيروت/ باريس، العدد 134-135.

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص56.

أسبقية الوجود على الماهية، فانظر كيف يدعو سارتر إلى اعتبار «أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يحدد ماهيته»؛ مما يجعل هذا الأمر الفلسفي عرضة لاستشكالات واستدلالات متنوعة من قبيل: «أيكون لـ (اختيار) ماهية ما معنى من المعاني، لو كان الكائن الموجود غير محدد، ينحصر في (قبل)، أي: في شيء سابق على الوجود، كما يقول سارتر؟ أيجوز أن نقول إن للكائن البشري وجوداً وماهيات توجد أولاً، في آن واحد، مستقلة بعضها عن بعض، ثم لا تتصل ولا تمتزج إلا فيما بعد؟»[1].

ويترتب على هذا أنّ مفهوم الزمن هو الذي يدفعنا إلى التمييز بين (قبل) و(بعد)، وهو تمييز يصطدم مع تصورات سارتر للماهية. يقول الحبابي في هذا المعرض: «فيجوز لنا، إذاً، أن نقول عن قطعة القماش، بإن وجودها يسبق ماهيتها (...) على أنه لو أُلزِمنا بالبحث عن ماهية القماش؛ لوجدنا أنفسنا في حيرة، ولوجب أن نتحدث عن ماهيتين، على الأقل، أولاهما تكون سابقة على التكوين (...) أما الماهية الثانية فهي تجعل من قطعة القماش (بصفتها قماشاً) مصدراً لعدد كبير من الملابس التي يمكن أن يكونها، أو لا يكونها»[2].

وقد كانت هذه الحركة الشخصانية الواقعية هي الحل لهذه الاستشكالات والمآزق الفلسفية؛ التي تحملها النظرية الوجودية السارترية، إذ لا شيء خارج «هذه الحركة. إنه آونة الشروع في التشخصن»[3] المخرج من فخّ السقوط تحت نير ثنائية: جود-ماهية.

---

(1) المرجع ذاته، ص60.

- L'homme c'est d'abord ceci..., mais s'il est, il doit être quelque chose, c'est-à-dire des ceci et des cela.la formule à substituer à celle de Sartre deviendrait: homme (d'abord) un ceci ou un cela et ne saurait être en dehors des Ceci et des cela. "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste" par Mohamed Aziz Lahbabi, préface de P. M. Schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.

(2) المرجع ذاته، ص61.

(3) المرجع ذاته، ص61.

ومن المؤكد أن رؤية محمد عزيز الحبابي النقدية قد تطورت بشكل ملحوظ؛ حينما انخرطت في محاولة تقويم النظرية البرغسونية، بل قل: إن هذه الأخيرة قد حظيت بالانشغال النقدي والتقويمي، أكثر من الفلسفات الأخرى، ومرد ذلك أسباب وجيهة ومعتبرة، يمكن أن نذكر منها قوة تأثير برغسون في الفكر الفرنسي. يقول المرحوم الحبابي: «منذ مطلع القرن الحالي والفكر الغربي (الفرنسي خاصةً) غارق في جو مشبع بالنظريات البرغسونية»[1]. وفضلاً عن ذلك، إن الفلسفة البرغسونية قد اقترنت باعتبارها فلسفة، أو مذهباً للحرية والتحرر.

من هنا سارع الحبابي، بقوة وحماسة كبيرتين، نحو بيان طبيعة هذه الحرية البرغسونية وحدودها وفق التحولات العلمية، والمنهجية، والفكرية الحاصلة في ميادين المعرفة، والاجتماع، والسياسة. كل ذلك من شأنه أن يفتح الطريق أمام رؤية شخصانية واقعية، تتطلع إلى المزاوجة بين المنحى الداخلي للأنا، والمنحى الخارجي من دون التفريط في أحدهما على حساب الآخر.

ومن الواضح أن مذهب برغسون (Bergson) يرنو إلى تحليل الحرية الذاتية في الرسالة، في الوقت الذي يقوم فيه هنري في كتابه: **(مادة تذكر)** بربط هذه الحرية بنوع من أنواع النشاط البشري. وبعبارة أوضح، «الكتاب الأول تحليل الحواجز الداخلية (الوجدانية) التي تعترض طريق الحرية، والثاني يدرس العوائق الخارجية التي تصطدم بها الحرية»[2].

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، منشورات دار المعارف، القاهرة، مصر، 1972م، ص57.

(2) المرجع ذاته، ص61-62.

«في كتاب (التطور) يصف برغسون الموانع التي تعترض، في كل مكان، سبيل الحياة في شكلها الإجمالي. يتناول البحث خاصة التغييرات الواقعية التي تحلّ بالكون بسبب الاندفاع الحيوي أمام الحياة، أي: عندما تكون في خضم العقل. وأما في (المنبعان) فيصبح الخمود، في الغالب السكوني للدين والأخلاق، أحد أوجه =

وبهذا الاعتبار، إن الحرية البرغسونية -في رأي الحبابي- تظل حرية محدودة، على الرغم من تحولاتها وتناميها الظاهرة من الرسالة (**الأنا العميق**)، وكتاب (**مادة تذكر**)، إلى كتاب (**التطور الخلاق**)؛ الذي يدعو إلى حرية محضة «تتطابق مع الحياة ذاتها حينما تكون لاواعية»[1].

ويبدو أن كتاب (**المنبعان**) هو كتاب يسهم في إثراء فكرة التواصل والأنا، غير أن برغسون لا يجعل من وجود (النحن) أو المجتمع، من أبعاد الشخص، وهذا ما يجعلنا نتفق مع كلام الباحث المغربي محمد وقيدي في أن «ما منع البرغسونية من بلوغ تصور للحرية يوافق واقعنا عند الإنسان، هو، قبل كلّ شيء، منهج البرغسونية ذاتها»[2].

وهكذا، «فإن برغسون قد عجز عن تصور الحرية بمعنى الحريات (بلغة الحبابي)، وذلك يرتد إلى دفاعه المستميت عن جوانب معينة من هذه الحرية؛ على أساس أنها جزئية. والحال أن العكس هو الصحيح. بل قل: إن إدراك برغسون للحرية، عن طريق الحدس، من حيث هو مصدر الديمومة

= (الاندفاع الحيوي) للحرية: تتحفز الحرية، ثمّ يعتريها الخمود، ثم تتحفز مرة أخرى، وتخمد من جديد، وهكذا دواليك»، المرجع ذاته، ص61-62.
يقول جان هيبولت (Hyppolite): «ففي التطور الخلاق، ثمّ في المنبعان للأخلاق والدين، يدرس علاقة الإنسانية بالحياة الكونية على كوكبنا. في التطور الخلاق يظهر الإنسان باعتباره دلالة على كل تطور»، ص459.
راجع كتاب: Figures de la pensée philosophique, Tome 1, Quadrige-pufféd.: 1971.

(1) المرجع ذاته، ص66.
(2) كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص217.
- الحرية تتطابق مع الأنا العميق (الرسالة).
- تهيمن على الجسد (المادة).
- تتطابق مع الاندفاع الحيوي (التطور).
- تصبح نشاطاً عند الملهمين (المنبعان). راجع كتاب: من الحريات إلى التحرر، (سبق ذكره)، ص67.

الحق، هو موئل الحرية»[1]، وهو المبدأ الإبستيمولوجي الذي يؤسّس عليه هنري مذهبه الفلسفي، والفكري.

وعلى هذا، فقد كان لهذه التصورات البرغسونية انعكاسات مذهبية هائلة، حيث تتجلى في اعتبار (**الأنا السطحي**) إحالة إلى الشروط الخارجية، واعتبار (**الأنا العميق**)، إشارة إلى الشروط الداخلية الباطنية والوجدانية، وكأنهما عالمان منفصلان؛ وهو ما أسهم في إبعاد فكرة التكامل. يقول المرحوم الحبابي في ذلك: «فليس عالمنا الداخلي وحده الذي يشكل كينونتنا، ولا عالمنا الخارجي وحده، بل مجموعهما، أي: (الأنا-الكل). فما من كائن بشري، ولا من حقيقة نفسانية دون دعائم مادية وفيزيولوجية»[2].

ينتج عن هذا أنّ برغسون -وإن كان يتحدث عن «الكل» أو كلية الأنا- لا تنفصل عنده عن الحياة الباطنية والداخلية؛ الأمر الذي انعكس على فهم وتصور الديمومة من حيث إنها «أنا الحرية، الأنا الذي يسمح لنا باكتناه أحوالنا الداخلية، على ضوء أننا كائنات في حالة التكون المستمر»[3].

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، سبق ذكره، ص69.

(2) المرجع ذاته، ص71.

يقول المرحوم الحبابي: «يبدو أنه لا يوجد، إطلاقاً، تجاوز (أنا سطحي) مع (أنا عميق)، كما يدعيه برغسون، إنما أنا واحد، بوسعنا أن نكتشف أغواره تدريجياً. فلا يمكن فصل أنا داخلي عن أنا خارجي: العالم بكليته، في داخل من بعض الوجوه، أنا كلي خارجي عن أناي»، المرجع المشار إليه أعلاه، ص71.

"En tout cas la durée humaine est continuité:

nous sommes à Chaque instant la condensation de l'histoire que nous avons vécue. pas d'oubli absolu, pas de rupture dans notre vie": J. Lacroix, (Panorama de la philosophie Française contemporaine), deuxième édition augmente, 1968, p. 206.

(3) المرجع ذاته، ص75.

ينتقد الحبابي رؤية برغسون: «أما عند برغسون فيتعارض الأنا العميق والأنا السطحي، تعارضاً تاماً أحياناً، وأحياناً أخرى لا يبدو الأنا السطحي إلا بمثابة أنا عميق أصيب بعدوى الأنا الآخر (أي: الأنا المجتمعي، أي الخارجي)»، من المرجع ذاته، ص73.

=

وعليه، دعوة برغسون إلى انفصال عالم الباطن عن عالم الظاهر (الخارجي) إقرارٌ بنفي أسبقية المجتمع على «وجود العواطف؛ لأن المجتمع هو الذي يخلق العواطف، ويعطيها وسائل للتعبير»[1].

والحاصل، بالتبعة، أنّ الحرية ليست حرية باطنية، أو ديمومة للأنا العميق بشكل لانهائي، في منأى عن عالم الأشخاص والأفراد، بل إنها حرية ذات حمولة اجتماعية وإيديولوجية؛ لهذا كانت حرية «برغسون» حرية تبتعد عن الواقع الإنساني العام؛ مما جعلها **فلسفة حرية ما**، وليست **فلسفة التحرر.**

ويتحصل من جميع ما تقدمّ أن محمد عزيز الحبابي قد تمكن بالفعل -كما أبرزنا ذلك بالشواهد والبراهين- من بناء ما نسميه (النظرية النقدية الفلسفية)؛ التي من معالمها ومكوناتها تقويم الأصول الفلسفية للمذاهب الغربية المعاصرة، وهو الأمر الذي يفتح لصاحبه -متى أقدم على هذا الفعل الفلسفي بسائر أنواعه، وأجناسه النقدية والتقويمية- مشاهد التجديد والإبداع، هذا الإبداع الذي من مقوماته محاورة تاريخ الفلسفة، أو الفلسفات والمذاهب على مستوى الاستشكال، والاستدلال.

وهذا ما قام به فيلسوفنا الحبابي، حينما حاور شخصانية رونوفي ومونيه ولاكروا، ووجودية سارتر، وحرية برغسون، محاورة المستشكل للقضايا، والناظر في استدلالها، وكيفية بنائها، حتى تكشّف له أمر تناقضها، أو

= كما ينتقد محمد عزيز الحبابي رؤية برغسون للإبداع الفني: «لقد بالغ برغسون، إلى حد بعيد، في إبراز الجانب الذاتي والأصيل للإبداع، لكنه حتى بعدما وحَّد بين الحدس والإرادة، وأبرز الجانب البناء المبدع للحلول»، المرجع ذاته، ص130.
يقول الحبابي كذلك: «إن خلوّ نظرية الإبداع البرغسونية من روابط أشدّ وثاقة بالواقع المجتمعي، يجعلها مفككة الأوصال، قائمة على براهين غير تجريبية، لا تقبل التعميم (لأنها تصدر عن مجرد الانفعال، ثم هي ذاتية محض). فمن اليسير أن نعارض نظرية برغسون بأحداث مستقاة من التجربة اليومية، تزيحها عن منطقة التعالي منطقة الانفعالات الصوفية»، المرجع المذكور أعلاه، ص118.

(1) المرجع ذاته، ص88.

مفارقتها. فانظر كيف استطاع المرحوم، بهذه القدرة الفائقة على المجادلة والمعاقلة للأصول الفلسفية وفروعها، من تأسيس نظرية نقدية فلسفية هائلة. فأمام هذا التجديد الفلسفي، هل يمكن لأحد منا أن يروج لمقولة أن شخصانية الحبابي هي شخصانية توفيقية، أو تلفيقية، أو ما شابه ذلك؟!بل قل: إن مشروع الحبابي لم يقف عند حدّ انتقاد التيارات الفكرية والمذهبية الغربية والعربية، بل تعدّى ذلك إلى انتقاد فلسفته وتصوراته لها. فهذا النقد الذاتي هو المحرك الأساس لحيوية أفكاره، ومفاهيمه، ومضامينه. يقول الحبابي: «باسم كرامة الشخص، وباسم الواقعية، يجب أن نسائل الشخصانية الواقعية عن واقعها وأوضاعها **من أجل التجاوز**، اقتناعاً بأنّ الحاضر غير ثابت، وأنه لا يتغير من مثيل إلى مثيل، بل يتطلب التجاوز المستمر. فمن الضروري والبديهي أن يحصل انتقال من عالم الاستعمار الجديد الحالي، والانضمام إلى المسار الذي يرتسم في اتجاه الغد»[1].

وينجم من هذا أن فلسفة الحبابي هي فلسفة للتجاوز والتخطي، من حيث إنها تدعو الفلسفات الواقعية إلى التكيف مع الظروف التاريخية الجديدة، والشروط المجتمعية الحاصلة والمشهودة حتى تضحي فلسفةً حية وملتزمة. كل ذلك من شأنه أن ينقلنا، باستمرار، من المنغلق إلى المنفتح، ومن الشخصاني إلى الغدوي (عام الغد).

* * *

(1) الحبابي، محمد عزيز، بنيات غدوية - فلسفة في مستوى طموح الثالثيين، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي- الإنسان والأعمال، سبق ذكره، ص180.
الحبابي: «فكون الشخصانية الواقعية نشأت عن تجربة خاصة تجاوزتها الظروف منذ انتهاء الاستعمار القديم؛ جعلها الآن مدعوّة الى أن تتكيف مع عهد الاستعمار الجديد، اقتصادياً وثقافياً وتكنولوجياً، كما هي مدعوة إلى التكيف مع عهد الاستراتيجيات الكونية». من كتاب: محمد عزيز الحبابي- الإنسان والأعمال، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص182.

إجمال ومناقشة

إننا لا نبالغ إذا ما قلنا: إن المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي قد عمل على إنشاء (النظرية النقدية الفلسفية) في الفكر العربي المعاصر. تلك النظرية التي تأسست، في عمقها، على خطوات منهجية وفلسفية متينة تنجلي في قدرته الفائقة على نقد قضايا الفكر العربي المعاصر المتمثلة في نقد تصور العروي التاريخاني لأنماط الوعي الإيديولوجي العربي (الشيخ السلفي، والليبرالي، والتقني)، وفحص مفهوم (القطيعة الإبستيمولوجية)؛ التي كانت وما زالت محط اختلاف المفكرين المغاربة بين داعية إلى قطيعة مع نوع من التراث، أو الفهم التراثي للتراث، وبين داعية إلى قطيعة تاريخية وفكرية. وكلاهما ينفي مدى فعالية دور الثقافة الشفاهية في بناء تصوراتنا، ومقولاتنا، وقيمنا. وبهذا الاعتبار نحتاج -كما يقول الحبابي- إلى إعادة النظر في علاقة المكتوب بالشفهي.

كما أسهمت (النظرية النقدية الفلسفية)، في فكر الحبابي، في تقويم المذاهب الفلسفية الغربية الحديثة من قبيل انتقاده الفلسفي والنظري لشخصانية رونوفي، التي تروم بناء شخصانية فردانية مجردة، وشخصانية مونيه، ولاكروا؛ التي تغرف من تصورات (النظرية البرغسونية) في علاقة الفرد بالأنا (السطحي، والعميق).

وغني عن البيان أن (النظرية البرغسونية) قد عرفت حضوراً كبيراً في مشروع الحبابي، وذلك بعلة أنها، في الأساس، نظرية في الحرية. هذه الأخيرة التي تحتاج -في رأي الحبابي- إلى إعادة النظر، على اعتبار أن الحرية هي حريات، وأنّ الأنا السطحي والأنا العميق ليسا عالمين منفصلين.

فهذا التصور البرغسوني هو الذي فوَّت فرصة الحديث عن التكامل، فعالمنا الداخلي الباطني ليس هو حقيقة كينونتنا، ولا عالمنا الخارجي هو واقعنا الجوهري، بل إنهما معاً يشكلان عالم الذات البشرية، وقوة تشخصنها. وبهذا فإنّ المفكر الشخصاني محمد عزيز الحبابي لا يواجه فحسب أزمات ومشكلات عصره، من مختلف الميادين الاجتماعية، والسياسية، والفكرولوجية، بقدر ما يواجه ويخاصم النظريات الفلسفية الغربية الكبرى في أصولها المنهجية، والنظرية. وهذا ما جعله يتميز من بعض المفكرين العرب المعاصرين بـ (نظريته النقدية الفلسفية)؛ التي لا تركن إلى الماضي والأصالة، ولا ترتمي في أحضان المعاصرة والحداثة؛ بل إن الحبابي يتطلع إلى **تعصير الأصالة وتأصيل المعاصرة**.

❋ ❋ ❋

الفصل الخامس

أسس المشروع الشخصاني-الغدوي الجديد

أولاً: فلسفة الواقع الإنساني:

لا أحد يجادل في أن المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي قد تمكّن، بجدارة، من تشييد مشروعه الفلسفي الشخصاني الواقعي، باعتباره من أكبر المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ التي تستحق منا الكثير من العناية والرعاية الأكاديمية والعلمية. وكلامي هذا إنما يشي بأنّ الرجل لم يَحْظَ، في اعتقادي، باهتمام فكري ونقدي يوازي قيمة المشروع الفكري ومنزلته المعرفية والأنطولوجية، في دائرة الفكر العربي المعاصر، وتاريخ الأفكار.

ولعل لهذا الأمر أسباباً موضوعية وذاتية معلومة عند أهل الفكر والنظر من المغاربة على وجه الخصوص؛ لذا يتحمل الفكر الفلسفي المغربي مسؤولية فكرية، وتاريخية كبيرة في التعريف بهذا المفكر العربي المسلم في الداخل والخارج. فانظر كيف استُهدِف -أرجو أن أكون مخطئاً- مشروع المرحوم محمد عزيز الحبابي في ندوة (الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام) [1] بكثير من التهميش، والإلغاء، والإقصاء...، بل إن الإشارة إلى

(1) تُعَدُّ ندوة: «الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام» (أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة القاهرة، ط1، 2002م)، من الندوات الفلسفية المهمة؛ التي عملت على رصد جلّ التيارات الفكرية والمذهبية العربية في العصر الحديث؛ لهذا لم نكن نتصور أن يتم تهميش مشروع الحبابي الشخصاني، حينما تمّ الحديث عن ملف «الفلسفة في المغرب العربي». فالحبابي -كما =

بعض من أفكاره لم تكن إلا من إخواننا المشارقة في سياق الحديث عن الحرية، والتحرر.

وهذا يعني أنّ ملف الفلسفة المغربية قد كان أقلّ ما يقال عن موضوعاته إنها موضوعات منتخبة إيديولوجياً. ولعل هذا الأمر لا يصحّ في معرض نضالنا، وسعينا، بشكل فردي أو جماعي، في تأسيس النهوض الفلسفي المغربي الأصيل. فهاجس التأسيس للدرس الفلسفي المغربي المعاصر يتطلب من مؤرخي الأفكار والمذاهب أن يحاولوا الكتابة والتأليف في المشروعات الفلسفية، والفكرية المغربية المعاصرة برؤية تاريخية ونقدية؛ حتى يتسنى لنا الدفع بعجلة النهضة الفلسفية إلى الأمام.

ومن المؤكد أن منطق التأدلج، في تناول القضايا الفلسفية والمعرفية؛ إنما يجعلنا في حالة القصور التي تحدث عنها إيمانويل كانط، وأننا لم نخرج بعد إلى الرشد والمسؤولية النقدية المنوطة بنا. فهذه الرؤية الإقصائية لأي فكر أو مشروع، كيفما كان نوعه ومنطلقاته، تسهم في حصد مزيد من الهزائم، والويلات، وبناء أسوار عالية من اللاحوار بيننا وبين أنفسنا. إن الحل هو ممارسة النقد ونقد النقد بكثير من التأني، والتؤدة، وتقليب الأفكار والتصورات على وجوه متعددة، وعلى مجالات متنوعة؛ حتى ترقى الفكرة السليمة إلى

= هو معروف- هو رائد الفكر الفلسفي المغربي، بل قل: بداية استئناف الفعل الفلسفي في المغرب لم تحصل إلا بزعامته وقيادته، فهل من المعقول القفز على هذا الهرم الفكري، سواء اتفقنا معه أم لم نتفق؟! وبهذا الاعتبار، فقد كانت هناك إشارات مهمة لأفكار هذا الرجل في سياق دراسة (مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر) لماهر هنانده، ومقال (الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد) لعبد الرزاق الدواي... وهي إشارات لا نعاتب عليها بقدر ما نحثها على المزيد من الاهتمام بهذا المفكر الشخصاني الواقعي؛ الذي أسهم بقوة فائقة في بناء (النظرية النقدية الفلسفية). راجع كتاب: الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة؛ التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، كانون الأول/ ديسمبر، 2002م، ص: 61، 64، 66، 68، 95، 107، 138، 143.

الدليل المطلوب. كل ذلك من شأنه أن يرفع الفكر الفلسفي العربي، والمغربي على وجه الخصوص، إلى مصاف، التفلسف الأصيل والحقيقي.

تتأسَّس الفلسفة الشخصانية، عند المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، على منحيين هما: المنحى الشخصاني الواقعي، والمنحى الفلسفي - الغدوي. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن مشروعه الفكري مشروع متكامل؛ وذلك لارتباطه باللحظات التاريخية، والاجتماعية، والإيديولوجية السائدة في فترتي الاستعمار الغاشم، والاستقلال الوطني الذي مرت به الأمة المغربية، والعربية، والثالثية (نسبة إلى العالم الثالث).

وهكذا، فإن الشخصانية الواقعية، لدى الحبابي، شخصانية تُبْنَى بقوة على نقد الفلسفات الأوروبية التي طارت شهرتها مع رونوفي ومونيه وبرغسون...، مما أدى بهذه النزعة الشخصانية الواقعية (الحبابية) إلى بناء ما سمّيناه في الفصل الرابع (النظرية الفلسفية النقدية)؛ التي تبلورت، بفعل الحوار والمحاورة، مع الفكر الفلسفي الغربي الحديث. وهو الأمر الذي يبدد فكرة استنساخ الحبابي؛ التي -للأسف- مازالت راسخة رسوخاً مهولاً في بعض الكتابات العربية اليوم لمضامين الفلسفة الغربية الحديثة.

من هنا، كانت الفلسفة الشخصانية الواقعية، من حيث المنطلقات والتصورات، صدى لتحولات فكرية، وسياسية، وفكرولوجية حاصلة في المجتمع المغربي والعربي- الإسلامي. وهذا شاهد على أن مشروع الحبابي مشروع يتأسس على وعي تاريخي عميق، عن طريق تحقق التحرر؛ الذي لا يضحي فعالاً إلا حينما يتحصل لنا الوعي بالذات، وتحويل فكرة التحرر إلى حقيقة حية [1]. إذاً، كيف تطوّر مفهوم الشخص في تاريخ الفلسفة؟

لقد عرف مفهوم الشخص تحولات كبيرة في تاريخ الفلسفات والأفكار، فالشخص لدى سقراط إنما ينجلي بقوة بارزة في مقوله الشهير:

(1) "Une libération ne devient effective que si elle prend conscience d'elle-même en tant que Libération. Libération comme Réalité vivant." p. 102: "Le Personnalisme musulman, Deuxième Edition, Paris, P.U.F., 1967.

«اعرف نفسك بنفسك»، وهي بداية «الثورة الشخصانية الأولى»[1]. في حين كان يتصور توماس الأكويني الشخص من حيث هو جوهر كلي أو تام، وهو تطور ملحوظ لسبره أغوار وحدة العقل الهيولاني وجوهريته، وعلاقته بالإنسان.

بيد أن الفلسفة الحديثة سارعت، بفعل الثورات الفكرية والعلمية المشهودة، إلى بناء صيرورة جديدة لمفهوم الشخص، حتى صار إيمانويل كانط يتطلع إلى ربط الشخص، أو قل الشخصية، بفكرتي الواجب والغائية، أو قل: كان يطمح كانط إلى محاولة ربط الإرادة والعقل بمفهوم الحرية، فالعقل العملي هو الحرية[2].

وهو الأمر الذي أمعن في تطويره هيغل؛ الذي دمج الفرد أو الشخص في صيرورة التاريخ الكوني. أما كيركجارد الفيلسوف الوجودي فقد اعتبر أن «الفرد لا يكون كما هو في ذاته إلا في فردانيته الأخلاقية؛ لأنه يتلاشى في الجمهور»[3].

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، دار المعارف، القاهرة، 1962م، ص94.

(2) Kant(E), "critique de la raison pratique", traduit par Ferdinand d'Alquier, 6e Edition: 1er Trimestre, p. 83-84.

في الفصل الثاني من (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) يعرض كانط الأمر الأخلاقي، وإمكان وجوده، أو استحالته؛ إذ يرى أن الأمر يفترض وجود كائن عاقل بيده القدرة على أن يتصرف وفقاً لفكرته عن القوانين أو المبادئ. ويردّ الأمر الخلقي إلى ثلاث صيغ تقابلها ثلاثة مبادئ موضوعية: افعل الفعل حيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً، في الوقت نفسه، غاية في ذاتها، ولا تعاملها كما لو كانت مجردة.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci:Agis uniquement d'après la maxime fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.": Kant(E), Les fondement métaphysique des mœurs ; traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbós librairie Delagrave ; p. 136.

(3) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص97.

وينجم من هذا أن هذه الدلالات التاريخية والفلسفية لمفهوم الشخص إنما تصدر عن رؤى وتصورات تحكمها القناعات النظرية، أو قل: الفكرولوجية بالأساس؛ لذا لا نستغرب شدة نقد برديائيف لـ هيدغر لتشبثه بالموضوعية، وإهماله للذاتية. ونقد «الكي» لـ هيدغر أيضاً لانغماسه في الذاتية. يقول الحبابي في هذا الإطار: «فهذا التناقض بين الناقدين يرجع إلى كونهما لم يحددا الواقعية تحديداً كافياً، يسهل معه معرفة معايير الموضوعي والذاتي، ومدى تغايرهما واتصالهما. والمسؤولية، في هذا، لا تقع على الناقدين فحسب، بل على هيدغر كذلك»(1).

وبهذا الاعتبار، تمكن الفيلسوف العربي محمد عزيز الحبابي من بناء مفهوم الشخص على أساس مفهوم الحركة؛ التي لا تنحصر في دائرة الذاتية، أو الموضوعية، بقدر ما هو، أي: الشخص، حركة التشخصن التي تمر من الكينونة إلى الشخص عبر الاندماج والمعية؛ من أجل تحقيق الإنسان(2).

ومن الواضح أن الكائن، لدى الحبابي، هو المعطى الخام الذي يظهر، ويصير، ويتبلور كلما ازداد تطلعاً إلى «التشخصن، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص. فهو باق (كائناً) خاماً ما لم يظهر للآخرين»(3). وينتج من هذا أن الكائن ما لم يسارع إلى نسج عمليات الارتباط، والانفعال بالمؤثرات الخارجية المجتمعية، والابتعاد عن الانكفاء على الذات، لن يتمكن من تحقيق كينونيته الإنسانية. فالذي «ينحصر في (الظهور) دون انفعال لتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني»(4).

(1) المرجع ذاته، ص104-105.
(2) الحبابي، محمد عزيز، مدخل عام، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي -الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م، ص11.
(3) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص11.
(4) الحبابي، محمد عزيز، مدخل عام، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص16.

=

ومما لا لبس فيه أن لفظ (الظهور) للآخرين له أهميته في المذهب الشخصاني الواقعي، ذلك أن ظهور الكائن الإنساني للآخرين هو الظهور للذات كذلك. ومن ثمة، يكون تشخصن الكائن «كائناً تاريخياً»[1]. بمعنى أن هذا الكائن الإنساني يضحي مؤطراً في الزمان والمكان والشروط التاريخية، والاجتماعية، والفكرولوجية، والسيكولوجية. كل ذلك من شأنه أن يجعل «الشخصية هي ما نحن عليه، وما تملكه، في الوقت نفسه، بطاقة هوية، حيث تتواجد قسمات الوجه، ولون البشرة، مع المهنة، وتاريخ الولادة، والكائن لا يكون كائناً بشرياً إلا على أساس هذه الأبعاد»[2].

ومن المفيد القول في هذا المعرض: إن من أبعاد الشخص في مشروع الحبابي الزمن؛ الذي يعدّ سراً من أسرار الحركة الدائمة والمتواصلة للكائن الإنساني في جوف التاريخ السياسي، والفكري، والسيكولوجي، والاجتماعي؛ لذا فقد عدّ المرحوم الحبابي أن أبعاد الزمان، والأفق، والتواصل مقولات بفضلها يوجد الشخص في العالم، وفي عالم الكائنات الإنسانية والأشياء[3]. إنّه زمن لاصق «بالواقع دونما انقطاع».

= يقول المرحوم الحبابي في كتابه: من الكائن إلى الشخص: «إن الكائن يلج هذا العالم مجهولاً لا اسم له، ولا ورقة هوية، ولكنه بمجرد ما يندمج في الصيرورة، وفي اللحظة التي يبدأ فيها تشخصنه، ينقلب الـ (ذاك الشيء)؛ الذي دخل العالم، إلى كائن تاريخي»، ص72.

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص72.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مدخل عام، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي -الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص14.

«الكائن في التاريخ، قد صار الكائن - مع - الآخرين: إنه شخصية». راجع كتاب: من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره.

(3) Lahbabi, Mohamed Aziz, De l'Etre à la personne: essai d'un personnalisme réaliste/M. A. Lahbabi, avant Propos de Pierre - Maxime Schuhl, Paris, PUF, 1954, (Thèse: philosophie. Paris, 1954) p. 121.

يتناول المرحوم محمد عزيز الحبابي، ضمن كتابه الرئيس: من الكائن إلى الشخص =

وبهذا، صار الكائن الإنساني، في فكر الحبابي، كائناً لا يرتبط فحسب بالشعور، والتجربة، والفكر؛ إذ لم يعد التفكير (νοῦς)، بصيغة «أنا أفكر»، هو الرهان لدى الشخصانية الواقعية، بل بالعكس الرهان هو على التفكير مع؛ أي: في الـ (نحن)، وهو ما كانت شخصانية رونوفي ترفضه على وجه الإطلاق؛ وذلك لأن الفرد في تصوره هو المحرك والجوهر، أو قل: هو المونادة التي ترنو إلى بناء فردانية الفرد. إنه تصور مناهض لحركة التشخصن؛ التي هي حركة تتطلع إلى إخراج الفرد من انكفائه على الذات، وتشرنقه فيها، إلى العمل على أساس المعية، والاندماج، والتعاون[1].

وعلى هذا، فالتواصل بين الأنا وال «نحن» هو تعبير عن الحضور القائم والدائم بين الطرفين، بمعنى أنهما يشكلان صيرورة مجتمعية، وتاريخية.

= - دراسات في الشخصانية والواقعية (1954) ثلاثة أجزاء متكاملة. فالجزء الأول يرصد مفاهيم: الكائن، والشخص، والشخصية، والإنسان. أما الجزء الثاني المعنون بـ: (أبعاد الشخص) فيتناول موضوعات فلسفية رفيعة: الزمن، والأفق، والتعالي (الترانسدنتالية). وأما الجزء الثالث والأخير: (الأبعاد العميقة)، فيروم تقريب مقولات ومفاهيم القسم الثالث: القيمة والتحرر والتملك. يقول المرحوم في هذا السياق: «تلك المفاهيم سنعمل، في الجزءين الآتيين، على دراستها من ناحية المقولات لا كمفاهيم، كما هي عند كانط، بل كأطر، فهي من جهة نقط بداية، وأهداف تتحقق منها وبها عملية التشخصن، ومن جهة أخرى أشكال ضرورية للوجود لا يمكن أن يحصل خارجها أي نشاط شخصي». راجع كتاب: من الكائن إلى الشخص، (الطبعة المعربة، 1962م)، مذكور أعلاه، ص147.

"La vie se joue dans le temps. L'existant doit vivre le temps, cette pure inquiétude de la vie (Hegel), p121: Lahbabi (Mohamed Aziz), De l'Être à la personne: essai d'un personnalisme réaliste/M. A. Lahbabi, avant-propos de Pierre - Maxime Schuhl, Paris, PUF, 1954, (Thèse: philosophie. Paris , 1954).

(1) يتحدث إدموند هوسرل، في كتابه: التأملات الديكارتية، عن التذاوت بمعنى الحديث عن الذاتية المتعالية، باعتبارها تجربة العالم والآخرين في دائرة حياة واعية خالصة. فالآخر يحيل إلى ذاتيَ بمعناه التكويني، أي: انعكاس لذاتي. يقول هوسرل: «إنني أدرك الآخرين في سلسلة من التجارب المتغيرة والمتطابقة في وقت واحد، كما أدركهم من جهة أخرى كموضوعات من موضوعات العالم، وليس كشيء من أشياء الطبيعة». راجع كتاب إدموند هوسرل:

Méditations cartésiennes: Traduit par Emmanuel Levinas, Vrin 1966, p. 150.

فالآخرون لهم وجود أنطولوجي «متصل بحياة كلّ فرد، يقومون فيها بدور المساعدين أحياناً، وأحياناً بدور المنافسين، طوراً يمثلون القدرة، وطوراً الموضوع»(1).

وينجم من هذا أن الكائن قيمة في ذاته، بل هو مادة أولية لكل القيم والمعاني، والدلالات المقبلة. إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشرية، وصيرورة التاريخ.

ومن المعلوم أن هذا الكائن يتعرض لأزمات وشروخات هائلة؛ حيث تدفع به إلى السقوط في مفارقات بين المثال والواقع، أو بين النموذج ومنجزاته في أتون التجارب. ومن ثمة يحتاج الأمر- والحالة هاته- إلى إعادة النظر في قيم الكائن الإنساني، ودوافعه الأخلاقية والمجتمعية. فالقيم هي التي ترسم لنا الحدود بين ما «يجب رفضه أو تجنبه، وما يجب تقبله، وعندما تغيب القيم نغترب في متاهة الاختيارات بين ما ينفع وما يضر، بين ماهو قابل للشمولية، وماهو نابع عن رغبة عارضة خاصة. إن القيمة غاية نرمي إلى تحقيقها، وإليها نرجع في أحكامنا على الأفعال والأحداث، وبها نقيم، وعلى هديها نقوم»(2).

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، سبق ذكره، ص20.
يقول الحبابي: «ولئن تمسكنا بالرأي القائل: إن غياب الآخرين هو الذي يثير الخوف عند الطفل، ويوقظ غريزته التجمعية (نظرية جوليان روتر)، أو أكدنا أن الخوف لا يهدأ، ويزول بظهور فرد ما من (القطيع)، بل على العكس من ذلك إن رؤية شخص أجنبي هي التي تثيره..»، كتاب: من الكائن إلى الشخص، سبق ذكره، ص37 .
يقول مونيه: «إن أول حركة تبرز الكائن البشري، في طفولته الأولى، حركة نحو الآخرين. فالطفل، بين الشهر السادس والثاني عشر من عمره، عند خروجه من الحياة النباتية، يكتشف نفسه في الغير، ويتعرف إلى نفسه في مواقف توجهها نظرات الآخرين» النص مأخوذ من كتاب: من الكائن إلى الشخص، ص62.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مدخل لحضارة الأزمات، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص273. =

ويترتب على هذا أن القيم لا توجد في ذاتها من المنظور الشخصاني الواقعي، بقدر ما هي صيرورة تاريخية واجتماعية، ترتبط بتحولات الكائن الإنساني الفكرية، والأخلاقية، والسيكولوجية، والاجتماعية. فالقيمة هي التي تدفع بالمرء إلى «ترميم الأنا، وقد شققه العائق، وأدخل عليه الانفصال، فالأنا المشقوق لا يلتحم إلا إذا استعاد قدرته على التناسق الذاتي طبقاً لمعايير يطمئن إليها، أي: لقيم تتمتع بالشمول حيث ارتضاها المجتمع»[1].

وبهذا الاعتبار، إن غياب القيم الأخلاقية، على وجه التحديد، يدفع بالإنسان إلى تبني قيم سلبية، تعمل على تبرير سلوكاته، وأفعاله، وتصرفاته، بل منجزاته، وشرعنتها.

ومن ثمة، ليس من العجب أن ينتقد المرحوم الحبابي هذا الوضع القيمي المزري والمأزوم، بغية دفع هذا الإنسان الشخصاني إلى مزيد من «عقلنة أوضاع المعاصرة وأزماتها، فكل واحدة منها تكون جنساً تتضارب فيه أنواع، وكل نوع يتحول إلى جنس... ولكثرة أنواع الأزمات، في تحولها

= يقول يوسف بن عدي: «لا أحد يعترض على أن نظرة المسلم إلى سائر الأشياء والموجودات تختلف عن نظرة غير المسلم. فالأصل عند الأول هو (النظر الملكوتي)، والأصل عند الثاني هو (النظر الملكي). أو قل: إن للمسلم نظرتين اثنتين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما، نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو (النظر الملكوتي)؛ الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يتدبر به الأشياء، وهو (النظر الملكي)؛ الذي يوصله إلى العلم. ويعني هذا أن القيم العملية والأخلاقية هي التي تسهم في اجتماع الأمة، بل وخروجها من ضيق العقلانية المجردة إلى رحابة العقلانية الأخلاقية. فالعمل، عند هذه الأخيرة، هو الذي يلقح ويخصب الممارسة الفكرية العقلية؛ حتى تفسح أمامها آفاقاً جديدة من النظر، والتأمل، والاعتبار». راجع التفاصيل في الفصل الثالث (**نحو إنشاء نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة**) ضمن كتاب: مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، للمؤلف يوسف بن عدي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م.

(1) الحبابي، محمد عزيز، مدخل لحضارة الأزمات، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص273.

إلى أجناس متنوعة، تستحيل عليه اليوم، على الرغم ممّا له من درايات علمية وتقنية»[1].

ومن المؤكد أن أثر القيم الإنسانية، بل قل: إن الإنسان ليس إلا جملة من القيم المادية والمعنوية؛ التي إن كانت سلبية أثرت فيه وفي مساره، وأما إن كانت قيماً إيجابية فهي تسهم في رقيه إلى أعلى مراتب القيم الأخلاقية.

يقول الحبابي في هذا المنوال: «وبمجرد ما يتسرب إليها الخلل يحصل تصدع في الشخصية، مع شعور بالعزلة تتولد عند قساوة العواطف، وتمرد مستمر على كل شيء، وعلى كل الناس، ويتقوى بقدر ما يبتعد الشخص عن القيم والأطر التي ينتظم بها السلوك، وتحتكم إليها المعاملات المجتمعية»[2].

فانظر كيف أن الكذب، قيمةً، يسهم أيما إسهام في اعوجاج الحقيقة، وتخريبها، وضياعها، بل قل انتشار الأنانية والانغلاق على الذات، وتهميش النظير الإنساني؛ لذا كانت محصلتنا من قراءة كتاب (**المنبعان**) لـ برغسون ليس إلا حصيلة ميتافيزيقية ونظرية لا تراهن على الطابع العملي. يقول الحبابي منتقداً برغسون: وقد كان من المتوقع أن نرى (**المنبعان**) بصفته كتاباً يعالج مشكلتي الأخلاق والدين، أي: مؤسستين مجتمعتين، يدرس مشكل

(1) الحبابي، محمد عزيز، مدخل لحضارة الأزمات، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص276.
يقول الحبابي: «(أزمة) لفظ يروج كثيراً، ويُستعمل، في أغلب الأحوال، بصيغة الجمع: أزمات اقتصادية، أزمات مجتمعية، أزمات سياسية، وأخرى عصبية أو نفسانية. بيد أنه قلما يُتحدث عن أزمة/ أزمات أخلاقية وروحية»، ص273.
راجع أيضاً التفاصيل في كتاب المرحوم الحبابي تحت عنوان:
la crise des valeurs, traduit de l'arabe par Ahmed sbai, Ed: publisud (Paris), Okad (Rabat), 1987.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مدخل لحضارة الأزمات، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص275.

الملكية. بيد أنه لم يفعل»[1]. وبذلك، فالأخلاق هي جملة من القيم والأسماء؛ التي تتطلب من الفرد الابتدار والمبادرة من أجل تحقيق التساوي بين جميع الأفراد وتحصيله. بيد أن المزاحمة من الآفات التي أصابت القيم الأخلاقية السامية في مجتمعنا الإسلامي العربي؛ إذ نلاحظ في الواقع «أن الملكية الفردية؛ لكي تحمي نفسها، ولكي تنمو، تحرص على المزاحمة الاقتصادية، أي: على (النزاع الحر) بين المصالح، فيربح القوي الضعيف»[2].

ويتولد من هذا أن القيم السلبية تعمل على تقويض مرتكزات الكائن الإنساني؛ التي من أهمها مرتكز التعاون، والتعاطف، والاندماج، والتشخصن؛ الذي لا يتحقق إلا بفضل حياة الأنا مع النحن؛ باعتبارها تعمل على تطوير الإنسانية، ومناهضة المزاحمة التي هي منبع الشر[3].

لقد كانت النزعات الشخصانية، مع مونيه والحبابي، تدعو إلى العودة إلى الدين والتدين؛ باعتباره المنظم الأفضل والأحسن للتجربة الإنسانية، بل أكثر من ذلك: إعادة التوازن النفساني والمعنوي بعد الخلل الحاصل في نظام المزاحمة الاقتصادية، وهو الأمر الذي سارع فيه مونيه إلى اعتبار أن

---

(1) الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص145.

(2) المرجع ذاته، ص150.
فكما قال سان سيمون: «لم يعد الإنسان ينفعل وجدانياً إذا خوطب قلبه، بل ينفعل كلما رأى أن ثروته في خطر»، المرجع ذاته، ص151.

(3) «إذا كانت الحرب (...) تتولد من المزاحمة، أليس من المستحسن أن تقيم، بدلاً من ذلك النظام، نظاماً يمتاز بتضامن جماعي، حيث تنعدم أسباب الصراعات والحروب بانعدام المزاحمة؟»، المرجع ذاته (من الحرية إلى التحرر)، ص155.
«إن برغسون اكتشف الشر، إلا أنه لم يكشف النقاب عنه إلا جزئياً. قد اتضح له جيداً أن العندية المعاصرة مهددة بالحروب؛ إلا أنه جعل الملكية العلة الأولى للحرب»، ص157.

الشخص هو الانسجام؛ إذ بذلك يضحي كائناً حراً[1]. فشخصانية مونيه هي شخصانية الجدال والسجال ما بين الحركة الخارجية والحركة الداخلية، أو بالأحرى التردد بين الروح والمادة، فلم يتم اختيار المادة ولا الروح، بل الشخص (προσωπον).

وهكذا، فالكائن البشري «كمية تتغير صبغتها من شخص لآخر. فالتحرر يوجد في ملتقى التزامات فكرولوجية، وسياسية، ومجتمعية، واقتصادية، ومهنية، ويتغذى من الصيرورة، وكل التزام إنما هو اتخاذ لموقف، ونفي لمواقف أخرى ممكنة»[2].

ومن ثمة، يتضح لنا أن المذهب الشخصاني الواقعي، لدى المرحوم الحبابي، هو العمل المستمر والمتواصل على مواجهة الأزمات، وتشخيص أعراض الواقع العربي والإسلامي والثالثي (نسبة إلى العالم الثالث).

لقد عمل المرحوم الحبابي على محاربة جميع أشكال التوحش، والاستغلال، والاستلاب للإنسان في العالم: العربي، والثالثي، والغربي. كل ذلك من أجل أنسنة العالم عن طريق تجاوز إفراط المثالية، وتفريط المادية نحو «فلسفة تأليفية واقعية، أي: نحو تعبير صادق عن حياة لا تنفصل فيها الفكرة عن الفعل»[3].

ويتولد من هذا أن الأنا لا تكون إلا مع الآخرين، وفي العالم، داخل حركة جدلية متعددة الأبعاد المادية، والمعنوية، والروحية؛ إذ بذلك يسترجع الكائن الإنساني توازنه المفقود، وفعاليته وحيويته الضائعة بفعل الاستغلال

---

(1) Lacroix(J), "Panorama de la philosophie Française contemporaine", deuxième édition augmente, 1968, p.108.
"le personnalisme serait plutôt une philosophie de l'ambivalence." p. 108.

(2) الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، سبق ذكره، ص178.

(3) المرجع ذاته، ص11.

والتهميش. يقول مونيه في هذا المعرض: «إن العلم قد أصيب بخلل أوقفه عن المسير، فالروح وحدها يمكنها أن تعيد للعالم القوة على السير»[1].

وبهذا الاعتبار، تتطلع الشخصانية والواقعية، عند المفكر العربي محمد عزيز الحبابي، إلى الاستنجاد بالبعد الروحي؛ الذي يضفي على المضمون المادي سمة التكامل، والانسجام. ولعل من مبررات نقد الحبابي -كما رأينا في الفصل السابق- للفلسفة البرغسونية، ومنطلقاتها، وأسسها؛ أنه أتى من جراء انشغالها المفرط بالبعد الروحي - الحدسي، وإهمال واضح للبعد المادي. يقول الحبابي: «فالواقع، في البرغسونية، عوضاً عن أن يكون واقعاً للذات المندمجة اندماجاً كاملاً في العالم بمجموع كينونتها وشخصها، يبدو، أولاً، قبل كل شيء، مرادفاً لـ (الأنا العميق) ولـ «الديمومة الصرف»، ولـ «العفوية»[2].

لقد كانت الفلسفة الشخصانية الواقعية في مشروع الحبابي فلسفة للتحرر من طغيان المادي أو الروحي، بل قلْ: إن التحرر هو مناهضة الفلسفات السلبية؛ التي تعطي الأولية لهذا البعد على بعد آخر. والحال أنه إذا «انحصر (التحرر) في الحريات الخارجية فحسب، فقدت الذات عالمها الداخلي، وتعني ما به يشعر الـ (أنا) أنه شخص واع» [3]. ومن ثم يضحي الكائن الإنساني كائناً واقعياً يزاوج بين الأبعاد الفكرية والمادية والروحية؛ في إطار دائرة التوازن بين النظر والعمل.

بعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة، نقولُ: إنّ أزمةَ الكائن، وتصدعاته، وتمزقاته، لا يلمها إلا النزعة الشخصانية الواقعية؛ التي تنطلق من التجربة المعيشة عن طريق عمليات الانفتاح على تحولات العالم الحديث الحاصلة،

---

(1) المرجع ذاته، ص181-182.
راجع التفاصيل في الفصل الرابع: النظرية النقدية الفلسفية في فكر محمد عزيز الحبابي.

(2) الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، سبق ذكره، ص178- 181.

(3) المرجع ذاته، ص186.

والمشهودة في جميع الميادين عبر مقولات: التعاون، والتعاطف، والاندماج، والتشخصن، بين الأنا والآخرين.

والشاهد على ذلك أن «المعية تلك لهي الحقيقة الأولى والثانية، أو الثالثة - الأولى، السابقة اللاحقة. فالشخص يحيا دوماً ديالكتيك المعية والتأني في تطور تاريخي»[1].

ذلك هو التواصل الشخصاني الذي يرسم للأفراد تكاملهم، والتحامهم مع الآخرين، من حيث إنهم كائنات مجتمعية حية تعمل القيم والمعايير الأخلاقية، والروحانية، والمادية على تحقيق الفعل الشخصاني الواقعي للكائن الإنساني باعتباره «دائم التفتح على الحياة، وعلى المستقبل؛ مستهدفة تجاوز التعدد العرقي، والاختلافات الدينية والمذهبية»[2].

ثانياً: التأويل الإسلامي للشخصانية:

ربما لا سبيل إلى رأب التصدعات والأزمات؛ التي حلت بالكائن الإنساني، بفعل انتشار القيم السلبية، والمعايير الاقتصادية - المادية

(1) المرجع ذاته، ص46.
«لا بد من أن نعتبر المعية قاعدة للتشخصن: الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته ألفة وتواصل». المرجع ذاته المذكور أعلاه، ص48.
«الماركسية تعطي الأولية لوسائل حياة الفرد، وخصوم الماركسية يقولون بأسبقية الفرد على كيفيات وجوده. أما الشخصانية الواقعية فتؤكد أن لا أسبقية، فكل ما هناك تشارط بين نمو الكائن البشري والوسائل التي تؤمّن وجوده. فالشخص هو الفرد الواعي لوجوده المادي، والوجودي، والتاريخي: إنه أفعال لا معطيات». المرجع ذاته، ص48.

(2) المرجع ذاته، ص218.
يقول المرحوم محمد عزيز الحبابي: «لقد عاش كاتب هذه الصفحات، شخصياً، تمزقاً عميقاً بين مجتمعين يختلفان في أكثر من جانب، فعانى من ذلك شعوراً بالفراغ، وهو شعور دفع به إلى نقيضه: التواصل. بهذا الانفتاح على الآخرين اكتشف ذاته، وأصبح يحيا -بعمق- أبعاداً إنسانية، مثل: الحب والعطف والتعاطف، أي: أبعاداً أصيلة، نوعية تربطه بالبيئة البشرية، وتجليه -في توتر- نحو الآخرين، بوصفه كائناً مجتمعياً يتواصل». المرجع ذاته، ص221-222.

المفرطة في توجيه نمط تفكيره وسلوكه؛ إلا بعمليات التهذيب الديني والإيماني.

من هنا، تطلعت الشخصانية مع مونيه ولاكروا، في الفكر الفلسفي المعاصر، إلى ترسيخ المضامين الدينية، والإيمانية، والروحانية في الفرد والجماعة عن طريق التعارف، والتعاون، والاندماج، والتشخصن، وكأن الأمر، من وراء ذلك، هو محاولة إبراز أهمية القيم الأخلاقية والدينية في تطوير الأمم والمجتمعات، وتجاوزها للأزمات والمآزق.

وهكذا، عمل المرحوم محمد عزيز الحبابي على بناء الشخصانية الإسلامية، أو قل التأويل الإسلامي للشخصانية، على غرار شخصانية مونيه، وإن كنا نعتقد أن الأمر يختلف بينهما اختلافاً كبيراً، سواء على مستوى المنطلقات، أم على مستوى الاستدلال والاستشكال. فانظر كيف أن الشخصانية الإسلامية لا تَعدّ الشخص معطىً مغلقاً، من حيث إنّه مونادة روحانية (Une monade Spirituelle)، بل الشخص هو الكائن الكلي الذي يزاوج بين البعد الروحي والبعد المادي[1].

ومن ثمة، إن الإسلام قد كان محقاً «فيما أعطى كلمة (أمة) مدلولاً خاصاً (...) إن الأمة نظام (فكرولوجي)، وسياسي، وعاطفي تنطوي تحته معاشر من الأشخاص»[2]، على أساس مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يجعل من الشخص مسؤولاً عن أفعاله، وسلوكاته، وتصرفاته

---

(1) Lahbabi, M. A., Le Personnalisme musulman, "Initiation Philosophique", Collection Dirigée Par Jean Lacroix, Deuxième Edition; 1967, p. 73.

L'Islam est un ensemble de modes varies d'être de la personne.

"Vivre en Musulmane, c'est d'Abord se saisir comme conscience incarnée et engagée dans le Monde En vue de la recherche de l'authenticité personnelle." p. 4.

(2) الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة محمد برادة، الناشر مكتبة الأنجلو - مصرية، ط2، 1973م، ص69.

=

إزاء ذاته ونظيره. إذاً، فالشخص «قوة مبادرة واختيار، يلتزم، ويندمج، وينسجم، ويشعر، فيقبل، أو يرفض. تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال-ذاتي»[(1)].

وهذا لا يعني التماثل بين النزعة الكانطية والشخصانية الإسلامية، ذلك أن هذه الأخيرة لا تقرّ بما يقرّه إيمانويل كانط، في تمييزه بين الأنا التجريبي الحسي، والأنا المتعالي-الترنسندنتالي، ودور الأطر والمقولات القلبية في تقبل الانطباعات والمعطيات الخارجية. كما لا تدعو الشخصانية الإسلامية، عند الحبابي، إلى ما تدعو إليه النزعة البرغسونية من تمييز بين (الأنا العميق) و(الأنا السطحي).

ويتحصل من هذا أن التشخصن الإسلامي إنما يطمح، أو يرنو، إلى التواصل ما بين الأنا الفردي مع الخالق عن طريق الشهادة والعبادة. إنه **كوجيطو معكوس**. يقول محمد عزيز الحبابي في هذا المعرض: «الشهادة في الإسلام مشابهة للدور الذي يقوم به الكوجيطو في فلسفة ديكارت، ولكنه كوجيطو يتجلى، من بعض جوانبه، معكوساً؛ فالمقر بـ(الشهادة) ينطلق من الله، ليعود إلى الأنا (الأنا-الشاهد)، بينما في المنهج الديكارتي، ننطلق من الشك (Dubito) إلى العالم، مارّين بفكرة اللانهاية في سير تصاعدي»[(2)].

= يقول سالم حميش عن الشخصانية الإسلامية في فكر محمد عزيز الحبابي: «نحن لا نقصد إيجاد الشخصانية الحديثة برمتها في الإسلام، إذ إن هذا غير ممكن. كما أن الشخصانية بدورها لا تتسع جوانبها للدين الإسلامي، كل ما نود تلمسه إنما هي حقائق بسيطة من صلب الإسلام، وتمس الشخصانية من وجوده. هذه الحقائق (...) تكشف لنا كيف حقق الإسلام الشخصية الفردية والشخصية الجماعية معاً (...) فالدين الإسلامي يظل في العمق ديناً شخصانياً»، راجع مقال: هل هناك شخصانية في الإسلام؟، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، 106-107.

(1) الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، منشورات دار المعارف، القاهرة، ط2، ص11.

(2) المرجع ذاته، ص43.

فالشهادة، إذاً، هي الأفق الواسع للفرد المسلم في تأمل علاقته بالله، وعلاقته بالآخرين عن طريق المحبة والحب والتعارف؛ الذي «يعّد مركز التئامها، ونقطة انطلاق وعيها بالاستقلال الذاتي الشخصي»(1).

كما أن الاستقلالَ الذاتي محاولة الكائن الإنساني تحقيق وتحصيل التوازن المطلوب والمشروع بين الجسد والروح، أو بين المادة والعقل؛ إذ لا إفراط ولا تفريط في الروحانيات حتى تتحول إلى رهبانية «**لا رهبانية في الإسلام**» [فتح الباري 13/ 9]، ولا في الماديات حتى تتحول إلى الدهرية. بل قل: إن الشخصانية الإسلامية هي الاعتدال والوسطية بين متطلبات الروح ومستلزمات الجسد والمادة. يقول الحبابي: «على هذا الأساس الأنطولوجي، تجد الأخلاقية الإسلامية الضمانة الكافية للمعايير والقيم، ثم إن تلك الأخلاقية أخلاقية (الأمة). فمهما اختلفت الأوضاع، مع مر الأجيال، يشعر المسلم بمشاركته، وجدانياً وتاريخياً، في فعاليات واعية تخرجه من فردانيته لتلج عالم الشمول. فبانتساب المرء إلى (الأمة)، يعي أنه ليس (كائناً) صرفاً، ولا مجرد فرد، بل إنه شخص، أي: عضو معشري فاعل»(2).

ومن المفيد القول: إن الشهادة هي النواة الأساسية والأصلية لهذه الدينامية الفعالة والحيوية بين الفرد والجماعة. ذلك أنها (أي: الشهادة) على قطبين: «فحينما نشهد بألوهية الله ووحدانيته، نؤكد وجود الله من جهة، ونؤكد وجودنا الشخصي من جهة ثانية. إنه تأرجح دائم بين التجاوز والفيض،

= * "La shahada constitue une relation à autrui puisque le moi et les autres participent au même témoignage de notre existence, de nos comportements à l'égard de tous les autres.". p. 24: Le Personnalisme musulman, Lahbabi, "Initiation Philosophique", Collection Dirigée Par Jean Lacroix, Deuxième Edition; 1967.

(1) المرجع ذاته، ص28.
قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البَقَرَة: 148].
قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسرَاء: 84].
(2) الحبابي، محمد عزيز: الشخصانية الإسلامية، سبق ذكره، ص44.

بين المطلق والمتناهي، بين ماهو روحي وماهو مشروع، بين ماهو ميتافيزيقي وماهو نفساني»[1].

وبهذا الاعتبار، فهو وعي إيماني وروحاني يفتح الشخص (προσωπον) أو الكائن الإنساني على مجريات العالم، والتاريخ، والمطلق حتى تضحي الذات الفردية مرآة للذات الإلهية؛ في انسجام رفيع بين الظاهر والباطن، بين الأنا العميق والأنا السطحي، لا غلبة لطرف على آخر. فانظر كيف أن «الوضوء والطهارة هي أفعال تشترك فيها الروح مع الجسم، عن طريق النية، في التمهيد؛ لكي يكون الكائن الإنساني في حضرة الله. فعندما ينطق المرء (أن لا إله إلا الله) يصبح مسلماً، وبالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام، وتحمل الشهادة، مايعني أنه قادر على استخدام عقله، واستثمار حريته، واستقلاله الذاتي» [2].

لهذا قام المرحوم محمد عزيز الحبابي بالتمييز بين «الشخص» و«الذات» في مشروعه الفلسفي والفكري، حتى يتبين له نوع العلاقة التي يسبكها المسلم مع الآخرين، ومع ذاته، ومع سائر موجودات العالم؛ إذ إن الذي يشهد بوحدانية الله إنما يشهد على قدرتنا باستمرارية تكييف سلوكنا، وأفعالنا، ومعتقداتنا، متى أحسسنا بنقصانها، وارتدادها، مع الرؤية الميتافيزيقية الإسلامية؛ التي تلتحم «بالحياة المجتمعية والأخلاقية داخل نظرة تتمحور حول الله»[3].

---

(1) المرجع ذاته، ص29.

(2) المرجع ذاته، ص43.

«الاعتراف بـ (أن لا إله إلا الله) يجعل الناطق (المعترف) يضع نفسه كشخص يؤكد (حضوره) في عالم العلاقات، ويعي نفسه كـ (شاهد)، يقر بما يعي. إننا أشخاص لأن الله خلقنا كذلك. ألم يجعل ذاتاً وشخصاً، على شكل يليق به، ثم خلقنا على صورته..». المرجع ذاته، ص42.

(3) المرجع ذاته، ص37.

وهكذا كان الشخص، عند الحبابي، يدل على صفة العاقلية التي تمنحه سمة الوعي بالذات، باعتباره وعياً تاماً عبر النطق بالشهادة: «لا إله إلا الله». هذه الأخيرة التي تجعلنا نسبر أبعاد الشخص مثل: العرض، والحسب، والنسب؛ التي تشكل مركز شخصية الشخص (προσωπον).

ومن الواضح أن لفظ (الشخص)، في السياق الإسلامي العربي، لا يحظى بحضور كبير، بل شكك المفكر المغربي الحبابي في وجود مفهوم الشخصانية لدى الرومان، والشاهد على ذلك الهيمنة على المجتمع الروماني. ما يناقض منطلقات الشخصانية وأسسها من حب، وتآخٍ، وتعاون، وارتباط إنساني، سائر أشكال الاسترقاقية والعبودية في أبشع صورها[1].

وبهذا، فالمنظور الشخصاني للإسلام هو منظور يتأسس على بناء علاقات جيدة مع المؤمن وغير المؤمن على أساس الكرامة الإنسانية.

وأما «الذات» (εγω) فتدل على الوجه الذي يختزل ملامح السن، والعمر، والأنفة، والكرامة. وهو أيضاً إحالة على التواصل والتفاهم مع الغير، والحوار، والمحاورة معه. وهذا هو المعنى الذي يتشارك فيه كل من لفظ (الشخص) (προσωπον) و(الذات) (εγω).

وبهذا، إن الإسلام يتجاوز البعد القبلي، والعشائري، والعرقي نحو بناء وعي بالأمة ومصائرها، وبالإنسانية ومآلاتها.

= يقول الحبابي موضحاً طبيعة علاقة الفرد أو الشخص بربه: «الرباط الذي يجمع بين المؤمن وربه رباط (وجودي)، إن جاز هذا التعبير، قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً. وعلى العكس من ذلك، إن صلة الأنا بالآخرين، هي -قبل كل شيء- صلة فاعلية: بيولوجية-مجتمعية تاريخية، فالجسد، والتاريخ، والآخر، يكوّنون شرطاً أساسياً لكل مواقف الشخص، وبعد ذلك، الصلة بين الأنا والآخرين تكون صلة عاطفية. يبدو لنا أن مفهوم (الرحمة) في الإسلام يظهر مراحل تطور علاقات الأشخاص بعضهم ببعض»، المرجع ذاته ص39.

(1) المرجع ذاته، ص16.

ومن ثمة، تصير دلالة الشخص أو التشخصن هي الانخراط مع الآخرين، والاندماج معهم. ومن ثم يعدُّ (التفكير مع) من أساسيات الشخصانية الواقعية. يقول الحبابي في هذا المنوال: «... إننا جميعاً (متشابهون)، (أمثال): فكوني شبيهَ الآخرين معناه أن شخصي لا يقبل الخضوع لأي بشر (في كل ما يكون جوهري، ويجعلني في ذاتي). المسلم لا يطالب بالخضوع إلا لـ (الآخر المطلق) (أي: الله). فالله وحده يستطيع أن يجعل مني (أنا) ويكون (النحن) من مختلف (الأنوات) (...). إن (المطلق) وحده غير مخلوق، ولا شرط لوجوده، وبإمكانه وحده أن يخلق، وأن يكون شرطاً لكلّ شيء»[1].

ينتج من هذا أن المسلم يستحضر مراقبة عين الله له حينما ينسج علاقاته مع الآخرين وفق مقوماته الذاتية: الاستقلال الذاتي، والتعقل، والمبادرة؛ التي نعمل من خلالها على بناء المجتمع، والأمة، والإنسانية. وهذا معناه أيضاً أن الله خلق هذه العوالم والموجودات من أجل الكائن الإنساني.

غنيّ عن البيان أن الثورة الشخصانية الإسلامية، في فكر محمد عزيز الحبابي، تتطلع إلى محاربة جميع أنواع وأشكال الاسترقاق، والاستلاب، والاستغلال. ومن ثمة، فالإسلام «لم يكن (رجعياً) في مواقفه من المرأة. لقد خطا بتحرير المرأة خطوات ثورية إلى الإمام»[2]. والدليل على هذا أن الإسلام قد منح المرأة المسلمة حق الفتوى والحكم، وحق العمل والحقوق المدنية. فانظر واعتبر.

يتحصل من جميع ما تقدم أن الشخصانية الواقعية، في فكر المرحوم محمد عزيز الحبابي، تسعى بقوة إلى تحقيق طفرة الانتقال من الكائن إلى

(1) المرجع ذاته، ص30.

(2) المرجع ذاته، ص88.

«يحيا المسلم حياة إسلامية حقيقية عندما يعي ذاته كشعور متجسم في العالم، عندما يلتزم بالبحث، صادقاً، عن واقعه الشخصي. وبما أن كل واحد منا متجسد، وواع، وملتزم، كان علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم، وأن نجعله عالماً أفضل طبقاً (لسنن الله)، أي: لقوانين أرادها الله، وأوحى بها»، المرجع ذاته ص10 .

الشخص عن طريق عمليات التشخصن، والتعاون، والاندماج حتى يضحي (الأنا) في علاقة مع (النحن)، والفردي في تلاحم مع المجتمعي. من هنا، تمكن الحبابي من بناء وتأسيس الشخصانية الإسلامية في الثقافة العربية المعاصرة، على أساس الرهان على وصل العقل بالأخلاق، والعلم بالغيب، والمؤمن بربه.

وبذلك، شهدت الحضارة الصناعية آفات ومعضلات، منها: إغراق الفرد في الحياة المادية المفرطة، وتهميش الجوانب الروحانية والإيمانية؛ إذ لا نخال أن القيم المعنوية والأخلاقية لا تنفصل البتة عن القيم المادية، بل قل: إنها هي التي تضمن استمرار الحضارات، ونهوض الأمم وتوازنها[1].

فأمام هذه الأزمات والمشكلات، استشكل المرحوم الوضع القائم فلسفياً، من قبيل: هل يمتلك أهل الإسلام من النظار والمفكرين العرب والمسلمين مشروعاً فكرياً، واجتماعياً، وتاريخياً يبلور في نقد الواقع، وبناء الفكر الغدوي؟

ثالثاً: من الشخصانية الواقعية إلى الفلسفة الغدوية الجديدة:

لا أحد يعترض على أن الفلسفة الغدوية، في مشروع الحبابي، هي المنعطف الجديد (tournage)؛ الذي يعمل على ترسيخ منطلقات الشخصانية الواقعية، وأصولها النظرية والمعرفية. أو قل: إن التوجه الغدوي الجديد هو توجه لا يخرج عن الرؤية العامة لفلسفة الكائن الإنساني. تقول الدكتورة فاطمة الجامعي الحبابي: «فنجد ذلك منعطفاً جديداً وخصباً في الفيلسوف

(1) راجع انتقادات الدكتور محمد عزيز الحبابي للحضارة الصناعية في كتاب: من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، سبق ذكره، ص54-73.

"L'Islam doit affronter la civilisation industrielle avec un esprit réaliste, avec Des vues neuves, c'est-à-dire engagées à fond dans les problèmes terrestres". p. 117: Le Personnalisme musulman, Lahbabi, "Initiation Philosophique", Collection Dirigée Par Jean Lacroix, Deuxième Edition, 1967.

الحبابي، أسفر عن مذهب فلسفي جديد تتجذّر أصوله في (الشخصانية)، ولا أسميها قطيعة (...)، تتجذر أصوله في فلسفة الشخصانية الواقعية؛ التي حملت حقاً في رحمها بذرة الفلسفة (الغدوية) الإنسانية الشاملة»[1].

فلما كان العالم الثالث، والعالم العربي والإسلامي، يرزحان تحت نير الاحتلال والاستعمار الغاشم، كان الإنسان المغربي يعيش الهوان، والذل، وانعدام الشخصية القوية، والكينونة، والمسؤولية عن مصيرها ومستقبلها، وهو الأمر الذي دفع المرحوم الحبابي -بكل جرأة وشجاعة- للتفكير في الشخص والتشخصن؛ الذي يحيي الهوية الوطنية والدينية، إلا أن التخلص من الاستعمار لا يعني التخلص من مخلفاته، وآثاره الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية فحسب؛ إذ بذلك كان الوضع، حينئذٍ، يتطلب رسم معالم لفلسفة غدوية جديدة تفتح أمام الإنساني الثالثي أبواب الأمل والتفاؤل، ومن ثمة، كانت الفلسفة الغدوية الجديدة لحظة تعبير عن الانتقال الفلسفي للعالم الثالث.

وهكذا، كان يروم الفيلسوف الحبابي، في كتابه (**عالم الغد - العالم الثالث يتهم**)، رصد علاقة العرب والمسلمين بالعالم الغربي الحديث، تلك العلاقة التي تبلورت في علاقة الاستقواء، والاستكبار، والسيطرة، والفوقية، ومن تجلياتها استغلال ثروات وخيرات البلاد استغلالاً لا حصر له. وبهذا الاعتبار كان لابد -والحالة هاته- من التفكير بشكل جدي في علاقات الغرب والمسلمين بالغرب، بمعنى لا بد «من فكّ عربة العالم الثالث عن قطار الغرب (...)، وهذا هو السؤال الذي ينبغي أن يجعلنا نفكر في الغد»[2].

---

(1) الجامعي الحبابي، فاطمة، مقال: شذرات من هنا وهناك، ضمن مجلة الآفاق، منشورات مطبعة المعارف الجديدة، العدد 53-54، 2/ 3/ 1993م، ص390.

(2) الشيخ، أحمد، حوار مع الدكتور محمد عزيز الحبابي: «تحدثني عن النهضة، فمتى نهضتنا؟»، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص112.

يقول الدكتور الحبابي: «لا أفضل كلمة الشرق، فهي كلمة غامضة، ولأن البيان =

ويتولد من هذا أن المثقف الغدوي الحقيقي هو الذي يمتلك القدرة على تصريف وعيه وفكره؛ من أجل العمل على تغيير الأوضاع إلى الأفضل، والأحسن.

ومن المعلوم أن **الشخصانية الواقعية** قد كانت تتطلع إلى تحرير الإنسان من الإذلال، والهوان المتواصل؛ الذي أصاب العربي، والمسلم، والثالثي. وهو التحرر الوطني المنشود، والاستقلال التام، وبناء الدولة الوطنية. في حين نجد طموحات **التوجه الغدوي** يعمل على مواجهة أزمات الحضارة الصناعية، أو قل حضارة التصنيع المليئة بالتناقضات، والمفارقات الأخلاقية، والقيمة.

يقول الحبابي في هذا المعرض: «عندي كتاب آخر سيصدر قريباً بعنوان **(أزمة النماذج)**. وهو أيضاً دراسة للنموذج الغربي. وأطرح السؤال: هل مازال الغرب صالحاً لأن يُقتدَى به كنموذج أم لا؟. فالغرب يعيش في أزمة أخلاقية، ونفسية، واقتصادية. كيف يكون الغرب نموذجاً؟»[1].

= شرق، كما قلت، وكريا شرق. لكن العالم الثالث تجمعه آمال وآلام، فالتناقض هو بيننا كعالم ثالث وبين الغرب المهيمن؛ الذي يريد موادنا الأولية وخيراتنا ليأخذها، ثم يبيعها لنا بثمن أعلى لا نقدر عليه فيما بعد». ص112.

(1) الشيخ، أحمد، حوار مع الدكتور محمد عزيز الحبابي: (تحدثني عن النهضة، فمتى نهضتنا؟)، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص111.
يقول يوسف بن عدي: «لقد عرف الفكر الغربي الحديث والمعاصر سيادة العقلانية الأداتية أو التقنية؛ التي تتطلع إلى فرض سلطان السطوة، وسلطان البأس، هذه السيادات التي أسهمت بقوة في ترسيخ مبادئ أضحت الموجه الحقيقي للنظر الفكري الغربي الحديث، وهي: (الانفصال عن الأخلاق الدينية، أو لا أخلاق في العلم)، والذي نتجت عنه (أزمة الصدق). وبهذا فقد أغلقت العقلانية دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية؛ التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها، بل إن العلم الحديث قد اقتنع، أيما اقتناع، (هو اقتناع على باطل)، بأن المبدأ أو الأصل الثاني هو (لا غيب في العقل)، وهو الذي يسفر عنه (أزمة القصد)، والقائم على تصورين، هما: (السببية والآلية)». راجع التفاصيل في

لقد أضحى التفكير في الفلسفة الغدوية الجديدة، في فكر الحبابي، ينطلق من التفكير من خلال، ومع جميع الأمم والشعوب؛ التي من المفروض أن تكون مساهمة في بناء هذا العالم الحديث. فالعالم الغد «سيتحقق بتعاون الجميع، ومن أجل الجميع، أو لا يتحقق إطلاقاً»[1].

ويترتب على هذا أن الحضارة تراث إنساني مشترك، حيث لا يقتصر على هذه الأمة أو تلك، أو يرد إلى هذا الشعب أو ذاك، بقدر ما نقول: إن الحضارة المعاصرة هي نتاج تراكمات الفكر الإنساني عبر التاريخ.

يراهن **التوجه الغدوي الجديد**، لدى محمد عزيز الحبابي، على إعادة التوازن بين ما هو علمي وأخلاقي، وبين ما هو فردي ومجتمعي، بل قل: بين ما هو قومي وخصوصي، وما هو كوني وعالمي. يقول الكاتب المغربي محمد وقيدي: «مهام الفلسفة التي تفكر في عالم الغد متنوعة ومتلائمة مع شروط حياة الإنسان اليوم، بما فيها من تناقضات، ومن طموحات الإنسان في عالم الغد»[2].

= الفصل الثالث: (نحو إنشاء نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة)، من كتاب: مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، سبق ذكره.

(1) نص مأخوذ من كتاب: جرأة الموقف الفلسفي، للمؤلف محمد وقيدي، سبق ذكره، راجع ص181.

يميز المرحوم الحبابي، في فلسفته الغدوية، ما بين المستقبلية والغدية، فـ «المستقبلية أول من فكر فيها غاستون برجي، وهو يعتمد على المعطيات الحاضرة، وعلى الإحصاءات، ويتصور أموراً للمستقبل. لكن الإنسانية اليوم في حاجة إلى أشياء أخرى، في حاجة إلى مراجعة أخلاقية، إلى العودة إلى بعض القيم الشمولية؛ لأنه دون قيم لايقوم لنا شأن في الغرب، أو في الشرق، وفي العالم الثالث، أو في العالم المتحضر. الغدية تدخل أبعاداً أخرى غير الإحصاءات، يعني: تجاوز الشخصانية: تبقى واقعية، وتنفتح على العالم الثالث، لتسهم في بناء الغد»، كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص75 .

(2) وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، سبق ذكره، ص192.

وهذا يشهد أن **الفلسفة الغدوية** تتطلع إلى تحقيق التضامن العالمي، واستدعاء التجارب الإنسانية التي حصلت في الماضي من أجل فهم وتعقل صيرورة تطور الفكر الإنساني[1]. فانظر كيف تمكّن الحبابي من ترسيخ دعائم الإنسية الجديدة؛ التي تعمل بقوة وحماسة على مناهضة الحروب والتصادم بين الحضارات؛ من أجل الحوار، والتواصل الإنساني، والتشخصن في أحلى صوره وأشكاله الأخلاقية، والاجتماعية، والفكرية، بل الأكثر من ذلك أن غاية الحبابي من هذا **التفكير الغدوي** هو «التمرد على إيديولوجيات التمويه والزيف؛ التي تعطل في الإنسان إمكانات التشخصن، والوجود المتميز، وكشف القناع عن أخطاء الأنظمة المعاصرة، ليبرالية واشتراكية، وبيان قصورها عن تحقيق سعادة الفرد داخل الجماعة، أو سعادة الجماعة بتكتل مجهودات الأفراد؛ من أجل غدٍ أفضل بالنسبة إلى الجميع»[2].

وعلى هذا، فإن الواقع الإنساني واقع مأزوم بفعل انتشار مقولات مزيفة عن العقل البشري، وثقافة الإنساني الثالثي التي لا تدعو إلا إلى التواكل واللاعقلانية في تصور الغرب. والحقيقة أن «العقلانية المحض لا توجد، وأن كل تفكير يقوم على عقلانية ممزوجة باللاعقلانية. وأن هذا ليس خاصاً بالعالم الثالث بكل تفكير في كل مكان وزمان»[3].

وينجم من هذا أن الحبابي يعملُ على معاودة ومراجعة تصورات الفكر الفلسفي الغربي الحديث إزاء العالم العربي والإسلامي والثالثي. إنها معاول النقد من أجل البناء، بناء الأمل، وعالم الغد في الإنسان الغدوي لتجاوز

(1) الحبابي، محمد عزيز، عالم الغد، العالم الثالث يتهم، مقدم الترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص205.

(2) مقطع للدكتور محمد عزيز الحبابي مأخوذ من كتاب: الشخصانية في الفكر العربي المعاصر - رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، للمؤلف حليم حنا أسمر، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2007م، ص138.

(3) الشيخ، أحمد، حوار مع الدكتور محمد عزيز الحبابي: تحدثني عن النهضة، فمتى نهضتنا؟، سبق ذكره، ص116.

مشكلات عصره، وآثار الاستعمار الغادر؛ الذي لم يعمل إلا على توسيع الهوة بين العقل والأخلاق، وبين العلم والدين، وبين منطق الأشياء ومنطق المصالح والمنافع. ومن ثمة، لا بد من فكّ الارتباط بين العالم الثالث والعالم الغربي من حيث تصوراته لدور القيم والأخلاق في الحياة الاجتماعية، ومن حيث التفافه حول حقيقة تفوقه، واستكباره على الأمم والشعوب الأخرى. يقول الحبابي في هذا المضمار: «إذا بقي العالم الثالث يمدّ عنقه، ويتعلق قلبه بحضارة التصنيع التي لم يحققها، ولن يحققها أبداً، ماذا سيصير حالنا عندما يَصبح الغرب يعيش حضارة ما بعد التصنيع؟»[1].

ومن الواضح أن على العالم العربي والإسلامي مسؤوليات كبيرة في تكريس ثقافة التسامح، والتعارف، والتشخصن بين الأفراد، والأمم، والحضارات؛ باعتبارها الأمة الشاهدة على الأقوام الغابرة، وعلى مجريات العصر وتحولاته. وذلك متى علمنا أن حضارة التصنيع الغربية أضحت مستغنية عن الكائن البشري؛ الذي أضحى أسيراً للآلات والتقنية؛ وذلك من شأنه أن يعبد الطريق نحو القضاء على إنسانية الإنسان، وحميميته؛ التي تنبع من الحب، والمحبة، والتعاطف كرابط وجودي مع الذات والآخر. كل ذلك من شأنه أن يستعظم مسؤولية الأمة المسلمة إزاء العالم بأسره.

---

(1) الأهرام، صاحب نظريتي: الشخصانية الواقعية والغدية. كيف ينظر إلى واقعنا العربي؟، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص41.
يقول الحبابي عن العقلانية: «لا جدال في أن جميع الثقافات القديمة (مصر واليونان وبابل والهند...) قد أسهمت، بجهود كبيرة، في إعطاء التفكير الإنساني طابع العقلانية، إلا أن هذه العقلانية اختلطت، دائماً، بالسحر، ولم تصبح قط خالصة، إذ كانت تشتمل على قانون المشاركة الذي اكتشفه (لوسيان ليفي-برول) في القرن العشرين عند (البدائيين)». راجع التفاصيل في: الحديث الخامس عشر (لا توجد عقلانية خالصة) من كتاب: من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية لمحمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص202.

لعلّ من مقومات التوجه الغدوي الجديد، عند المرحوم محمد عزيز الحبابي، الارتكاز على مقولة العمل، من حيث هو تعبير عن المعركة المتواصلة والمستمرة ضد التخلف، والجهل، والارتداد؛ إذ لا معنى لأن تظل الذات، أو الأنا المفكرة، من **المنظور الشخصاني**، منعزلة عن العالم الحديث، ومنجزاته، وثوراته الحاصلة في الاجتماع، والمعرفة، والتقنية. فالأنا (εγω) لا ترقى إلى أعلى المراتب والمنازل إلا حينما تنخرط في دائرة التفكير مع (المعية)، فـ ديكارت، حينما يفكر، يبقى ديكارت وحده. القضية ليست التساؤل عن الأنا، بل التساؤل عن قضية «مع» [1]. **تلك هي مهمة مشروع الحبابي الغدوي.**

لا شك في أن الهاجس الأساس والرئيس؛ الذي كان سائداً في حقبة الاستعمار، هو هاجس التحرر والحرية، وترسيخ معالم الشخصية المغربية والوطنية؛ عن طريق استرجاع كرامتها، وعنفوانها، وحيويتها. بيد أن هاجس الأمة العربية، والإسلامية، والثالثية، بعدما خرج المستعمر، هو هاجس البناء، والتأسيس للاقتصاد والسياسة الداخلية والخارجية.

يقول الحبابي، مبيناً رؤيته للمستقبل العربي: «إن الاستقلال المتحصل عليه، بعد معاناة المآسي، لم يحقق كلّ ما كان يُرجى منه، فهو يحظى بالعالمية التي يتطلبها القرن، وإنما يستجيب لرغبة قومية وإقليمية. فلا بد، إذاً، من دخول معركة أخرى لفتح الآفاق على الشمولية والصدق في الأصالة، وذلك بأن نعمل على أن نظل (وطنيين) دون أن تبتلعنا الماضوية، وأن نضمن صيرورة وتفتحاً دون نكران الذات، ما يعني: أن نبقى على ما نحن، وأن نتكيف -في الآن نفسه - مع عالم يسير بخطا تتزايد سرعتها باستمرار»[2].

(1) الجامعي الحبابي، فاطمة: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1986م، ص154.

(2) الحبابي، محمد عزيز، مقال: العالم الثالث يتهم عصر تجاوز الأزمات، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص185.

والحاصل، بالتبعة، أن الإنساني الغدوي في مشروع الحبابي هو الإنسان الذي يتحلى بالقيم الأخلاقية، والدينية، والوجداينة، والمادية أيضاً، ذلك أن استعادة كينونتنا في هذا العالم لا تتحصل إلا بالانفتاح والاندماج مع سائر الأفراد والجماعات، انفتاحَ تعاون وتعارف يحفظ الهوية، والأصالة، والخصوصية.

وبهذا الاعتبار، كانت **الفلسفة الغدوية**، لدى المرحوم الحبابي، ذات توجه أخلاقي إزاء المشكلات، والأزمات.

يقول المفكر المغربي الحبابي: «من غير شك أن السبب في هذا الاضطراب، وفي القلق؛ يرجع، في جزء كبير، إلى الفوضى الأخلاقية والاقتصادية التي تسود بيئتنا، إذ نظم الحياة السياسة والاقتصادية لم تحدد بعد أهدافاً لخدمة الإنسانية تحديداً صادقاً، وواضحاً»[1].

وعلى هذا، مشروع الحبابي الغدوي يعمل على تطبيق الأبعاد الأخلاقية في حياة الإنسان العامة، بل قل: هي معركة أخلاقية، وفكرولوجية، واجتماعية ضد أوضاع العالم الثالث؛ الذي يتخبط في أوحال الارتداد، والاستلاب، ويستكين إلى التخلف، والجهل، والأمية.

من هنا، صار الحل لتأسيس عالم الغد هو ترسيخ مقولات التشارك، والتعارف، والتشخصن، والمعية... إلخ، في الفكر الإنساني العالمي. ومن

(1) الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، سبق ذكره، ص54.
يقول الحبابي: «اقتنعت، إلى حد ما، بأن عالم الغد؛ إما أن يكون لجميع الشعوب والأمم، وإما لن يكون للإنسان غد. وأصبح الآن للعالم الثالث ثقل كمي له اعتبار في التاريخ المعاصر. وطبقاً لقانون جدلية التناقضات، هذا الثقل إن لم يكن كيفياً فعلى الأقل كمياً، ونحن نعرف أن جدلية المتناقضات تقضي بأن ينقلب الكم كيفاً والكيف كماً، والواقع يؤكد ذلك (...) لذلك من الصعب أن نعزل العرب عن هذا التيار العالمي العارم». راجع كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، سبق ذكره، ص127.

ثم كان التوجه الغدوي الجديد، في فكر الحبابي، محصلة استشكال الشخصانية الواقعية من منطلق أن «الحاضر غير ثابت، وأنه لا يتغير من مثيل إلى مثيل، بل يتطلب التجاوز المستمر. فمن الضروري والبديهي أن يحصل انتقال من عالم الاستعمار-الجديد الحالي، والانضمام إلى المسار الذي يرتسم في اتجاه الغد»(1).

وهذا شاهد على أن مشروع الحبابي الشخصاني والغدوي متعلق أيما تعلق بالوعي التاريخاني بالأزمات، والمشكلات التي يواجهها العالم العربي، والإسلامي، والثالثي.

رابعاً: في النماذج البشرية: من الأنانية والشقاء إلى التواصل والاندماج:

لا يخفى على ذي بصيرة أن إنتاجات المفكر العربي محمد عزيز الحبابي تتنوع بين المؤلفات الفلسفية، والأدبية، والشعرية، وقد كانت الدواوين الشعرية: (**صوت الأمل**) و(**بؤس وضياء**) و(**صوتي يبحث عن طريق**)، والمختارات من الرواية والقصة: (**جيل الظمأ**) و(**العض على الحديد**) و(**إكسير الحياة**)... هي تجسيدات بقوة لملامح، ومنطلقات، وأسس الشخصانية الواقعية والغدوية الجديدة. وذلك بالعناية بالكينونة، والاندماج، والتواصل، والتشخصن، والمعية؛ التي سنعمل على استشفافها من المتن الأدبي والشعري لمحمد عزيز الحبابي.

لقد كان سؤال المثقف العضوي، والهوية، من الاستشكالات التي انشغل بها المرحوم الحبابي، بحكم سيادة الاستعمار الغادر على البلاد العربية والإسلامية قاطبة؛ إذ يستلزم -والحالة هاته- الممانعة، والمقاومة، ومحاولة تغيير الواقع الاجتماعي، والسياسي، والفكرولوجي؛ الذي ترزح تحته الأمة، والمجتمع.

(1) الحبابي، محمد عزيز، مقال: بنيات غدوية - فلسفة في مستوى طموح الثالثيين، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، سبق ذكره، ص180.

يقول الروائي المغربي مبارك ربيع: «إن معاناة الإنسان، في سعيه إلى التحرر الاجتماعي، وكسر طوق التقاليد الجامدة المكبلة، هو ما حرك بطل (**جيل الظمأ**)، ورمز الجيل المتعطش إلى التحرر الاجتماعي الواقعي، لا إلى تصور هلامي لحرية ميتافيزيقية»[1].

واللازم من هذا أن رواية (**جيل الظمأ**)، لمحمد عزيز الحبابي، رواية ترصد طموحات وآمال وآلام جيل ما بعد الاستقلال وآماله وآلامه، ذلك الجيل الذي يحاول أن يصوغ معادلة فكرية صعبة، وهي: صورة جيل الماضي «المتشبث بتقاليده الجامدة، وجيل الحاضر برغبته في التحرر، وإيمانه بالانفتاح على الجديد»[2].

ومن المؤكد أن من ملامح **التفكير الشخصاني الواقعي**؛ الذي يراهن عليه المغربي محمد عزيز الحبابي، في روايته (**جيل الظمأ**)، انتقاده الشديد لعزلة المثقفين، وانطوائهم على ذواتهم، بل قل انغماسهم الرهيب في أفكار الماضي وتقاليده؛ إذ إن الواقع يتطلب منهم العمل على الانخراط في مسارات الواقع الاجتماعي، والسياسي، والإيديولوجي لتغييره، من خلال (النحن)، وليس من خلال (الأنا) فحسب. ففكرة (المعية) حاضرة بقوة في رؤيته النقدية والتشريحية. يقول الحبابي في هذا المنوال: «من هو المثقف (الحقيقي) (...) كل مدينة يتهرب مثقفوها من تحمّل المسؤوليات؛ لا بد أن يسود فيها الظلم، ويسيطر الإفك: المجرمون يجدون من يبرر أفعالهم، والأبرياء لا يأبه لهم أحد»[3].

(1) ربيع مبارك، مقال: شعلة فكر..عمق إنسان، ضمن مجلة الآفاق، منشورات مطبعة المعارف الجديدة، العدد: 53-54، 2/ 3/ 1993م، ص359.

(2) اليابوري، أحمد، مقال: الرواية الوثائقية - جيل الظمأ، ضمن كتاب: دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، سبق ذكره، ص16.
يقول الناقد المغربي أحمد اليابوري: «لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء الملابسات النفسانية والاجتماعية؛ التي دفعت الكاتب إلى تأليفها في تلك الفترة بالذات»، المرجع ذاته أعلاه، ص16.

(3) المرجع ذاته، ص18.

وبهذا الاعتبار، من بين أسباب عدم اضطلاع المثقف بدوره المنوط به إزاء كشف الحقائق، وتشريح المآزق، وتشخيص الأزمات؛ انغلاقُه على ذاته، وانسداد آفاق الحياة، وهيمنة العبث واللامعقول في رؤيته للعالم، ومن ثمة «انعدام التواصل الفكري، والعاطفي، والإنساني بين الناس»(1).

إنَّ إشكالية الثقافة والمثقف في مشروع الحبابي الأدبي والروائي؛ إنما يتم تناولها في سياق الصراع بين الجيلين: جيل الماضي الذي يتشبث بالتقاليد، والعادات، والأصالة... وجيل حداثي يروم تحقيق الحداثة ومنجزاتها في أتون التجربة العربية والإسلامية؛ لهذا، يستلزم الأمر -في تصور المرحوم الدكتور محمد عزيز الحبابي - إعادة النظر في دور المثقف السلبي، وتحويله إلى دور طلائعي.

يقول الحبابي في هذا المعرض: «أن أبقى نكرة في دنيا الفكر أجترّ أنظمة وتقاليد لا أحياها. والويل لي إذا بقيت قابعاً في زاويتي، غريباً في مدينتي ووطني! لن يشرفني، بعد الآن، أن أبقى بين جدران غرفتي أمضغ الأحلام والخيالات، بينما الناس في الخارج يقتلعون الحواجز»(2).

ولعل هذا النوع من النقد الذاتي إنما يمتد في المجموعة القصصية المعنونة: (**العض على الحديد**)؛ التي ترصد لنا جملة من المعتقدات،

= يقول نور الدين أفاية: «فالحبابي، على ما يبدو، لا يكتب لأجل الكتابة، بل إنه يكتب ومازال يكتب من أجل قضية». راجع مقال: قراءة في جيل الظمأ، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، سبق ذكره، ص28.

(1) المرجع ذاته، ص18.

(2) الحبابي، محمد عزيز، رواية جيل الظمأ، بيروت، المطبعة العصرية، جمعية التأليف والترجمة والنشر، الرباط، ط6، ص249-250.
يقول سالم حميش: «وهكذا، فإن الظمأ في القصة يرمز إلى سعي أبطالها اليومي إلى المسك بنوع من الثقافة حقيقي يغير الذات في المجتمع، والمجتمع في الذات، ويولد لديهم الشعور بهذا الواجب». كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، سبق ذكره، ص90.

والخرافات، والتصورات السائدة في المجتمع باسم الدين؛ لذا من الصعوبة أن ينجح الوعي في هذا السياق «إلا بعد أن ينتصر الاجتهاد على التقليد الأعمى»[1].

ويتحصل من هذا أن موضوعات (تيمات) رواية (**جيل الظمأ**)، و(**العض على الحديد**) (المجموعة القصصية)، هي صراع بين الصدق والزيف، صراع بين الأجيال: بين الآباء والأبناء، وصراع بين الجنسين: المرأة والرجل.

وتعدّ رواية (**إكسير الحياة**) من الروايات الحاملة لرؤية فلسفية ووجودية؛ إذ قام الحبابي ببناء موضوعها من خلال البحث عن داء الخلود، حيث كانت المنافسة والتهافت في حصول كلّ فرد من الناس على (إكسير الحياة). وبهذا فقد لقي هذا الإكسير مع «الفقراء والمحرومين لعبة الاستخفاء، يبرق بعيداً ويغري، فإذا اقتربوا منه تبخر ومعه الآمال»[2].

ومن المعلوم أن رواية (**إكسير الحياة**) تواصل المزج بين الفلسفة والفن الروائي، أو قل بين الميتافيزيقا والفيزيقا، فدواء الخلود هو مفتاح رصد الهوة الواسعة بين الفقراء والأغنياء. يقول الروائي محمد عزيز الحبابي في مقطع من رواية (**إكسير الحياة**) يبيّن هذا التفاوت الطبقي: «... انهارت تطلعات حميد وأسرته للخلاص من الفقر، والصعود إلى طبقة أعلى، والاقتران بزميلته الثرية. وإزاء كلّ هذه الإحباطات، وازدياد وطأة الجوع

(1) الحبابي، محمد عزيز، العض على الحديد (مجموعة قصصية)، الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية تموز/يوليو، 1984م، ص145.
يقول الحبابي: «التقليد هو أن يركب أحدنا القطار العمومي، حتى آخر محطة، دون أن يعرف أي شيء عن هدف السفر، ولا عن السرعة، ولا عن رفاقه في المسير الطويل». مجموعته القصصية: العض على الحديد، ص83-84.

(2) الحبابي، محمد عزيز، إكسير الحياة (رواية)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ص133.

والفقر، ينتحر حميد، واصلاً إلى عالم الآخرة»[1]، مبيناً أنّ الموت الذي تمت ترجمته في الانتحار، لم يغير من طبيعته الإنسانية (حميد) شيئاً. والشاهد أنّ عالم الدنيا مليء بالإقصاء، والتهميش، والأنانية، وهي من الأمور اللا إنسانية واللا أخلاقية في عالم يرزح تحت نير الحداثة، وتحولاتها، ومشاهدها؛ لذا من الضروري انتقادها ومحاربتها بغية ترسيخ لغة الكينونية، والوجود المشترك (Coexistence).

كما يطرح الحبابي رؤيته الشخصانية من خلال مشكلة العلم، وانتصاراته الباهرة والهائلة، وذلك عندما رصد في قصة (**أل مخ**) أن الولادة الاصطناعية «قضت على اتصال الجنسين، فانعدام الميل الغريزي للعملية، وللحاجة إلى الآخر، إلى حضوره، والائتناس به»[2].

بمعنى آخر: إن التواصل، والاندماج، والتشخصن لم يعرف طريقه الملكي إلى الإنسان بعد، مع كل هذه الانتصارات المشهودة للعلم!. يقول الحبابي: «إننا -يا أبناءنا، ويا أمل الإنسانية- على يقين من جديد (معنى الحب)، ودفء البيت، وحنان الأسرة، واستأنسوا مرة أخرى، أعادوا للحياة أبعادها العميقة الحقيقية»[3].

وهكذا، فإن شخصيات الدكتور محمد عزيز الحبابي (حميد) و(إدريس)، وغيرهما، إنما تمثل النماذج البشرية؛ التي تصارع من أجل كينونتها ووجودها الأفضل والضروري كما يقول ابن رشد؛ لذا ينجلي فيها، ومن خلالها، الشقاء والمعاناة، السعادة والأمل، الأنانية والفردانية، التعاون والتشخصن.

والحوصلة من هذا أن من هواجس روايات الحبابي، وقصصه، النقد المجتمعي والإيديولوجي لجميع مظاهر الثقافة المغربية الغارقة في التقليد

(1) الحبابي، محمد عزيز، مشارك، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، سبق ذكره، ص106.

(2) الحبابي، محمد عزيز، العض على الحديد (مجموعة قصصية)، سبق ذكره، ص77.

(3) المرجع ذاته، ص80-81.

والسلبية، والابتعاد عن الأصالة الحقيقية فيها. وكل ذلك ينطلق من منطلق قناعة فيلسوفنا الحبابي بـ أن «التنكر للذات مسخ للشخصية، والإعراض عن أوضاع العصر تدمير للشخصية أيضاً»[1].

لذا لا يغيب عن قارئ نصوص الحبابي الكيفية؛ التي نسج بها الحبابي منجزه الشعري، حيث نلمس فيه «النفس البشرية ذات الفكر الفاحص، والوجدان المشبوب، فهو الفيلسوف في عاطفته، الشاعر في تفكيره، أو يفكر بقلبه، ويحسّ بفكره؛ ولهذا استطاع أن يمزج بين العقل والعاطفة، ويوائم بين الفكر والوجدان...»[2].

ومن نافلة القول أن سبر المرحوم محمد عزيز الحبابي لأغوار النفس البشرية والكينونة الإنسانية، روايةً، وشعراً، وقصة؛ إنما هو امتحان **عسير** ومشوق لمنطلقات النزعة الشخصانية ببعديها: الواقعي والغدوي؛ التي تتطلع إلى تجذير الأنا والذات في العالم؛ عن طريق التواصل، والاندماج، والتعارف، والتشخصن، والتحرر.

❊ ❊ ❊

(1) الحبابي، محمد عزيز، مشارك، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، سبق ذكره، ص62.
(2) المرجع ذاته، ص166.

إجمال ومناقشة

يتطلع المنظور الشخصاني الواقعي، في فكر الحبابي، إلى ترسيخ قيم التخلق، والأنسنة؛ على أساس الالتزام بأن (الأنا) لا تستطيع أن تحقق الإبداعية والتجديد إلا حينما تكون مع (النحن). إنه التفكير **بالمعية**، أو قل: التشخصن والاندماج. فالقيم الشخصانية الواقعية ذات البعد الأخلاقي والقيمي إنما تعمل على وضع الشخص بين الإفراط في المثالية، والغلو في المادية، ذلك أن الإسلام من المنظور الشخصاني إنما يسعى بقوة إلى التواصل بين الأنا الفردي مع الخالق عن طريق الشهادة والعبادة. إنه كوجيطو معكوس. فلما كان ديكارت ينطلق من الأنا (εγω) إلى العالم والله، فإن الشخصانية الإسلامية تنطلق من الله إلى الذات. وبهذا فالإسلام يتجاوز كل الأبعاد القبلية، والعرقية، والعشائرية؛ نحو امتلاك الوعي بالإنسان كسرّ من أسرار نهضة الأمم، والشعوب.

ومن هنا، تضحي فلسفة الغدوية الجديدة مفتاح المستقبل الإنساني، والثالثي (نسبة إلى العالم الثالث) على وجه التحديد. إنها فلسفة الأمل والإيمان بطموحات وآمال الشعوب في التغيير نحو غد أفضل، غد خالٍ -على الأقل- من الظلم، والقهر، والاستبداد، والاسترقاق. وهذا ليس في مُكنته التحقق والإنجاز إلا عبر الحب والمحبة كعلاقة إنسانية رفيعة.

لقد ناضل الدكتور الحبابي نضالاً كبيراً في محاربة بعض النماذج البشرية؛ التي عاشت المأساة، والفقر، والاضطهاد، والبؤس. انظر كيف أنها نماذج حقيقية، وإن قام المرحوم الحبابي بتخيلها في نصوصه الروائية، والقصصية، أو الشعرية. والشاهد على ذلك أنَّ نقل الواقع الإنساني بتناقضاته، وصراعاته، وتصدعاته، أكثر بشاعة من الصورة المتخيلة، أو

الشخصيات الورقية. ومن ثم ألسنا في حاجة اليوم إلى الشخصانية ببعديها الواقعي والغدوي، في ظل الزمن الرديء، والصراعات الطاحنة بين القوى العظمى على الرقعة العربية الكبيرة؟ هل ينكر أحد منا أن الحب، والمحبة، والتعاطف، والاندماج، والتشخصن بين الأفراد والجماعات، بين الحضارات والأمم؛ هو الطريق الملكي نحو التشارك الإنساني الفعال والمثمر؟! ألا يطمح الإنسان العربي المعاصر إلى موجة من التفلسف الغدوي الجديد؟

❊ ❊ ❊

على سبيل الختام

لا جدال في أن فلسفة محمد عزيز الحبابي قد فتحت مجالات للتفكير والتفلسف في قضايا التراث والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، وأحسب أن جلّ الخطابات الفكرية العربية والمغربية قد نسجت مفاهيمها، وتصوراتها، ومداخلاتها من جراء الحوار والسجال، بشكل مباشر أو غير مباشر، مع النزعة **الشخصانية الواقعية** ذات التوجه الغدوي عند محمد عزيز الحبابي.

لقد تميز مشروع محمد عزيز الحبابي بالروح النقدية، والمحاورة المتواصلة مع مستجدات الفكر العربي والغربي. إن الرجل لا يخجل في نقد آرائه، وتصوراته، إذا ما دعت الضرورة العلمية، والمراجعة النقدية إلى ذلك. فانظر كيف أنه ينتقد فلسفته الشخصانية الواقعية من أجل تطوير رؤية جديدة تحت مقولة وشعار: «**الفلسفة الغدوية**».

وهكذا، فلسفة الحبابي هي فلسفة الإنسان المتجذر في الواقع الاجتماعي، والسياسي، والفكرولوجي، ذلك الإنسان العربي، والمغربي، والثالثي (نسبة إلى العالم الثالث)؛ الذي ضاعت شخصيته، وذاتيته، واستقلاليته تحت نير الاستعمار الغادر، والغزو الإمبريالي الظالم. لكن فلسفة الحبابي الواقعية لم تتردد في استعادة كرامة هذا الإنسان، وكينونته عن طريق التشخصن مع الآخرين، في حركة مستمرة من التعاون، والتفاعل، والاندماج.

وهذا لا يعني، البتة، أن المفكر العربي المسلم محمد عزيز الحبابي يرفض الغرب، وفلسفاته، ومذاهبه، وتياراته، بقدر ما يدعو -كما عوّدنا-

إلى الحوار الفعال، والمحاورة البناءة؛ التي تتقاطع فيها أمجاد العرب والمسلمين وحضارة الغرب الحديث. كل ذلك من شأنه أن يحلّ المعضلة الفكرية العويصة تحت مقولة: «**تعصير الأصالة، وتأصيل المعاصرة**».

وبهذا الاعتبار، مشروع الدكتور محمد عزيز الحبابي مشروع بعيد عن كل النسخ، أو المسخ، أو السلخ. فأما من حيث النسخ ففكر محمد عزيز الحبابي في منأى عن تكرار مقولات **إيمانويل مونيه، ولاكروا؛ إذ رأينا -في فصول هذا الكتاب- كيف أن الرجل ينتقد تصوراتهما نقداً فلسفياً وعلمياً. وهذا دليل على تبدد أحكام بعض القراءات المغرضة لفكر الحبابي؛ التي لا تملّ ولا تكلّ في وضعه في زاوية نسخ مذهب (الشخصانية الأوروبية)**.

وأما من حيث المسخ فلا أحسب، أو يحسب غيري؛ الذي تتلمذ عند هذا الفيلسوف المغربي، وهو مؤسس بداية استئناف الفعل الفلسفي في المغرب، أن يبعده عن روح الأصالة الفكرية، والنباهة الفلسفية؛ التي من مقتضياتها حفظ الهوية والتراث في الأمة، حفظاً لا ينحط عند الارتداد والتقليد، ولا يسقط في الاستلاب والتغريب، بقدر ما يعمل مشروع الحبابي على تحقيق الاندماج والتعاون بين الذات والآخر؛ عن طريق التشخصن الفعال المنتج.

وأما من حيث السلخ، فلا يظننَّ أحد أن محمد عزيز الحبابي من دعاة الاستئصال لجذور الأمة، فهو قومي عربي حتى النخاع؛ بدفاعه عن أمجاد الحضارة العربية والإسلامية، بل أكثر من ذلك، كان الرجل عرضة -وهذا هو بيت القصيد- للنقد بشتى ألوانه وأشكاله، بعلة مناهضته لسلخ هوية الأمة عن أصولها ومنابعها، ودعوته المستمرة للتوازن في الفكر والاعتدال في التفلسف، والانخراط الصحيح في واقع الإنسان ومظلوميته. وينتج عن هذا أن مشروع الحبابي الشخصاني والغدوي إنما هو **مشروع نهضة الإنسان العربي**، وتحرره من قيود الاستبداد، والمهانة، والذل نحو التحرر والحريات.

❋ ❋ ❋

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- ابن باجه، أبو بكر، المقولات لأبي نصر الفارابي، إشراف وتحقيق محمد الوزاد، حواشي عبد العزيز لعمول، مركز الدراسات الرشدية، ط1، كانون الثاني/يناير، 2002م.

2- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، منشورات المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، ط1، 1984م.

3- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ط5، 1979م.

4- بلقزيز، عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، الجزء الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009م.

5- بن عدي، يوسف، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، ط1، 2010م.

6- بن عدي، يوسف، كتاب: مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م.

7- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1982م.

8- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2000م.

9- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، ط2، تشرين الأول/أكتوبر، 1985م.

10- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط2، 1991م.

11- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط2، 2001م.

12- الجامعي الحبابي، فاطمة، مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

13- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981م.

14- الحبابي، محمد عزيز، مفكرو الإسلام: الحلقة الأولى، ترجمة، مطبعة الأمنية، الرباط، 1954م.

15- الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية، دار المعارف، القاهرة، 1962م.

16- الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، 1972م.

17- الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح - عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمة محمد برادة، الناشر مكتبة الأنجلو - مصرية، ط2، 1973م.

18- الحبابي، محمد عزيز، تأملات في اللغو واللغة، الدار العربية للكتاب، طرابلس - تونس، 1980م.

19- الحبابي، محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988م.

20- الحبابي، محمد عزيز، عالم الغد، العالم الثالث يتهم، مقدم الترجمة، بقلم فاطمة الجامعي الحبابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.

21- الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف.

22- الحبابي، محمد عزيز، ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت، 1984م.

23- الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة.

24- الحبابي، محمد عزيز، العض على الحديد (مجموعة قصصية)، الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية: تموز/يوليو، 1984م.

25- الحبابي، محمد عزيز، إكسير الحياة (رواية)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1988م.

26- الحداد، محمد، ومحمد، عبده - قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003م.

27- الحداد، محمد، مواقف من أجل التنوير، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

28- حميش، سالم، معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، 1988م.

29- حنا أسمر، حليم، الشخصانية في الفكر العربي المعاصر: رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، ط1، 2007م.

30- حنفي، حسن، التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 1422هـ-2002م.

31- الخطابي، عز الدين، وكثير، إدريس، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، العدد 10.

32- صمود، حمادي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة: آداب، منونة، تونس، تحت إشراف: حمادي صمود.

33- الطني، عبد الله، معجم فلسفة الفارابي - مقاربة تكاملية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف طه عبد الرحمن في جامعة الرباط محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قاعة رسائل الدراسات العليا والدكتوراه.

34- عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، العدد 13، 2008م.

35- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

36- عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.

37- عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.

38- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.

39- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1981م.

40- عفيفي، أبو العلا، المنطق التوجيهي..، وزارة المعارف العمومية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ط11، 1953م.

41- العلوي، جمال الدين، مؤلفات ابن باجه، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1983م.

42- فخري، ماجد، تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي في نصوص فلسفية مهداة إلى إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.

43- لكراري، عبد الباسط، دينامية الخيال مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، 2004م.

44- ماكوري، جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد 58، 1982م.

45- مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية.

46- مراد محمد، بركات، فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي، منشورة ضمن حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة 179/ الحولية الثانية والعشرون، 2001-2002م.

47- المرسلي، محمد، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، منشورات دار توبقال للنشر، ط1، 2004م.

48- مزوز، محمد، من أجل أنطولوجية إسلامية - مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي، منشورات المتلقي، ط2، 2004م.

49- مشروح، إبراهيم، وطه، عبد الرحمن - قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم العربي، ط1، بيروت، 2009م.

50- المصباحي، محمد، دلالات وإشكالات، منشورات عكاظ، 1988م.

51- المصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل- بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م.

52- المصباحي، محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م.

53- المصباحي، محمد، جدلية العقل والمدنية في الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013م.

54- المصباحي، محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م.

55- المصباحي، محمد، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، ط1، 2007م.

56- المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل - بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة، بيروت، 1990م.

57- المصباحي، محمد، نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، ط1، 2006م.

58- المصباحي، محمد، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع، المدارس، ط1، 2002م.

59- المصباحي، محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.

60- النشار، سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث، منشورات دار المعارف، ط9.

61- الوزاد، محمد، القول الإنسي لابن باجه، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء .

62- وقيدي، محمد، حوار فلسفي - قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1985م.

63- وقيدي، محمد، جرأة الموقف الفلسفي، الناشر أفريقية الشرق، ط1، 1999م.

64- ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م.

الدوريات:

1- إشماعو، العربي، مقال: مجاز الوجود وإشكالية المعنى في فكر ابن رشد، مجلة فكر ونقد، العدد 38.

2- أفاية، نور الدين، مقال: قراءة في جيل الظمأ، ضمن كتاب: مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1986م.

3- أندلسي، محمد، مقال: مشهد الفلسفة المعاصرة بين انزياح الصورة وصيرورة المفهوم، ضمن مجلة مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 15، 2007م.

4- بن أحمد، يوسف، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 140- 141.

5- بن أحمد، يوسف، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل. 2- منهج التحليل القصدي، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، العدد 142-143.

6- بن ميس، عبد السلام، مقال: تباين المواقف حول مفهوم التقدم ، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط ضمن كتاب: مفهوم التقدم في العلم، تنسيق سالم يفوت.

7- البوعزاتي، بناصر، مقال: التفسير والواقعية ضمن كتاب: التفسير والتأويل في العلم، تنسيق سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، 1997م.

8- البوعزاتي، بناصر، مقال: تداخل التعقل والتخيل، ضمن: تكون المعارف دور القياس التمثيلي، تنسيق د. بناصر البوعزاتي، العدد 117.

9- الحبابي، محمد عزيز، مقال: من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، مجلة دراسات أدبية وفلسفية، السلسلة الجديدة، العدد الأول، 1976- 1977م.

10- الحبابي، محمد عزيز، أنا حيوان ناطق يعي بحيوانيته، ضمن كتاب: الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

11- الحبابي، محمد عزيز، مقال: العالم الثالث يتهم عصر تجاوز الأزمات، كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

12- الحبابي، محمد عزيز، مقال: بنيات غدوية: فلسفة في مستوى طموح الثالثيين، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

13- الحبابي، محمد عزيز، مشارك، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1990م.

14- حميش، سالم، مقال: كان يأبى على فكره أن يستقيل، ضمن مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، (أسسها محمد عزيز الحبابي، سنة 1963م)، العدد 53-54، 2/ 3/ 1993م.

15- حميش، سالم، مقال: حوار حول الشخصانية والغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، منشورات لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، 1991م.

16- حميش، سالم، مشارك، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الأول: الأديب، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1990م.

17- حميش، سالم، مقال: هل هناك شخصانية في الإسلام؟ ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

18- حنفي، حسن، مقال: الاشتباه في فكر ابن رشد، ضمن مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت، العدد الرابع، نيسان/ إبريل، حزيران/ يونيو، 1999م.

19- الدواي، عبد الرزاق، مقال: الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، كانون الأول/ ديسمبر، 2002م.

20- الدواي، عبد الرزاق، مقال: التخيل والتمثيل في الخطاب الفلسفي، ضمن كتاب: تكون المعارف دور القياس التمثيلي، تنسيق د. بناصر البوعزاتي، العدد 117.

21- الدواي، عبد الرزاق، مقال: عن الإنسان والزمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، ضمن مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، (أسسها محمد عزيز الحبابي، سنة 1963م، العدد 53-54، 2/ 3/ 1993م.

22- ربيع، مبارك، مقال: شعلة فكر.. عمق إنسان، ضمن مجلة الآفاق، منشورات مطبعة المعارف الجديدة، العدد 53-54، 2/ 3/ 1993م.

23- الزارعي، محمد محسن، مقال: الأبوكية الفلسفية البدايات في الفينومينولوجيا، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 134-135.

24- الشيخ، أحمد، حوار مع الدكتور محمد عزيز الحبابي: تحدثني عن النهضة، فمتى نهضتنا؟ ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

25- العراقي، عاطف مقال: الحس النقدي عند الفيلسوف.

26- غريب، عبد الناصر، مقال: محمد عزيز الحبابي - أول مفكر عربي إسلامي يقبل ترشيحه لنيل جائزة نوبل للآداب، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1411هـ-1991م.

27- المرسلي، محمد، مقال: الانتقال من منطق القدماء إلى منطق المتأخرين هل هو تقدم؟، منشور ضمن كتاب: التقليد والتجديد في الفكر العلمي، تنسيق د. بناصر البوعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 106.

28- المرسلي، عبد الحميد، مقال: مستويات الغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

29- المرسلي، محمد، مقال: القياس والتمثيل في المنطق العربي، ضمن: تكون المعارف دور القياس التمثيلي، تنسيق د. بناصر البوعزاتي، العدد 117.

30- المصباحي، محمد، مقال: ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء، ضمن مجلة آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، (أسسها محمد عزيز الحبابي، سنة 1963م)، العدد 53-54، 2/ 3/ 1993م.

31- المصباحي، محمد، مقالة: ابن باجه وتدبير المتوحدين، منشورة ضمن كتاب: الخطاب السياسي في المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات، العدد 99، تحت إشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط.

32- المصباحي، محمد، مقال: صراع الخيال والعقل في الحضارة العربية الإسلامية، منشور ضمن كتاب: الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 90.

33- النقاري، حمو، دراسة: نظرية الحق في فكر ابن البناء المراكشي، ضمن كتاب: العلم والفكر العلمي بالغرب في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 94، تنسيق د. بناصر البوعزاتي.

34- هنا، غانم، مقال: وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت، العدد الرابع، نيسان/ إبريل، حزيران/ يونيو، 1999م.

35- هناندة، ماهر، دراسة: مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، كانون الأول/ ديسمبر، 2002م.

36- الوزاد، محمد، مقال: أفق ديكارت قبل الأوان، أو في النزعة العقلية عند ابن باجه، منشور ضمن مجلة فكر ونقد، العدد 5.

37- وعزيز، الطاهر، مقال: من الحب إلى التشخصن، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، طبعة مزيدة ومنقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1987م.

38- وقيدي، محمد، مقال: الدلالة وبناء المذاهب الفلسفية، ضمن مجلة دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، العدد 7-8، السنة الثانية والثلاثون، أيار/ مايو، حزيران/ يونيو، 1996م.

39- وقيدي، محمد، مقال: ضرورة خلق فكر ثالثي جديد وموحد، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط 1، 1991م.

40- اليابوري، أحمد، مقال: الرواية الوثائقية جيل الظمأ، ضمن كتاب: دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، المركز الثقافي العربي، طبعة مزيدة ومنقحة، ط2، 1987م.

41- يفوت، سالم، مقال: الهاجس الثالثي في فلسفة الحبابي، ضمن مجلة دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة مزيدة ومنقحة، ط2، 1987م.

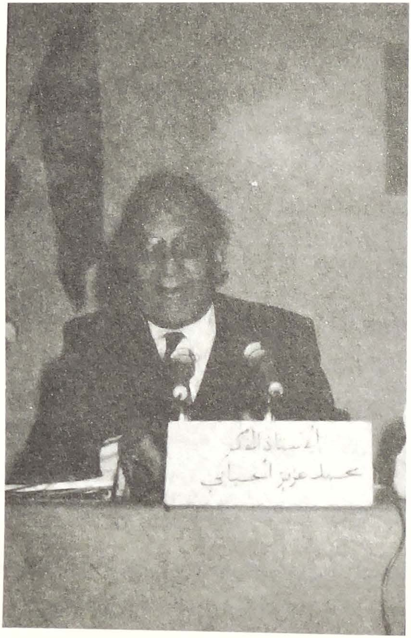
42- يفوت، سالم، مقال: الغد والغدية، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي - الإنسان والأعمال، الجزء الثاني: الفيلسوف، لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل، ط1، 1991م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Lahbabi, M. A. "De l'être A la personne. Essai de personnalité réaliste", préface de P. M. schuhl, professeur à la Sorbonne, 1954.
- Lacroix, J. "Panorama de la philosophie Française contemporaine", deuxième édition augmente, 1968.
- Hyppolite, J. "Figures de la pensée philosophique", Tome1, Quadrige-pur, éd, 1971.
- Kant, E. "Critique de la raison pratique", traduit par Ferdinand d'Alquier, 6e Edition: 1er Trimestre.
- Kanĩ E. "Les fondement métaphysique des mœurs"; traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbós, librairie Delagrave ; p. 136.
- Husserl, E. "Méditations cartésiennes", Traduit par Emmanuel Levinas, Vrin 1966.
- Lahbabi, M. A. "la crise des valeurs", traduit de l'arabe par Ahmed Sbai, Ed: publisud paris, Okad, Rabat, 1987.
- Lahbabi, M. A. Le Personnalisme musulman, "Initiation Philosophique", Collection Dirigée Par Jean Lacroix, Deuxième Edition, 1967.

❊ ❊ ❊

من صور الفيلسوف المغربي
محمد عزيز الحبابي[1]



الحبابي يحاضر

---

(1) هذه الصور مأخوذة من كتاب: محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، الجزء الثالث: آراء ومواقف (لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل 1991م).



بعد التتويج في بلدية باريز لإمارة الآداب الفرنسية احتفلت سفارة فرنس بالرباط "بالأمير الحبابي" نرى في الصورة بعضاً من المدعوين للغداء.

في الصف الأول من اليسار الأساتذة:

محمد الدويري (وزير الأشغال العمومية)، سفير فرنسا، مصطفى العلو (وزير العدل)، محمد عزيز الحبابي، فطمة الجامعي، السيدة حرم السفير.

وفي الخلف:

عزيز السرغيني (مدير المسرح الوطني)، عبد الرحيم بوشعرة (سفير)، ع الجليل الحجمري (مدير المعهد المولوي)، عبد اللطيف بن عبد الجلي (رئيس جامعة محمد الخامس)، عبد الواحد الراضي (جامعي)، عبد المج العراقي (رجل الأعمال)، عبد الحق التازي (كاتب الدولة في الشؤو الخارجية)، عمر القادري (رجل أعمال)، وشخصيات دبلوماسية.



جلسة افتتاح الأيام التكريمية التي نظمها المجلس البلدي بفاس وجامعة سيدي محمد بن عبد الله، احتفاءً بـ (محمد عزيز الحبابي)

من اليسار:

قاسم الزهيري (وزير التعليم سابقاً)، الحبابي، عبد الوهاب التازي (عميد كلية الآداب)، عبد الرحيم الفيلالي (رئيس المجلس البلدي)، محمد المصباحي (رئيس شعبة الفلسفة).

في الأسفل: الجمع



يوم الاستقبال بأكاديمية علوم ما وراء البحار



بعد خطابي سانغور وشيراك، خطابَ شكر، الرئيسان سانغور وج. شيراك يستقبلان محمد عزيز الحبابي في صالونات بلدية باريز يوم التكريم بانتخابه أميراً في الآداب الفرنسية.



وزير الثقافة الأستاذ محمد بن عيسى، يلقي كلمته خلال حفل تكريم الأستاذ محمد عزيز الحبابي. ويبدو في الصورة من اليسار إلى اليمين: الأستاذة فاطمة الجامعي - حرم الحبابي، وقاسم الزهيري، ومحمد عزيز الحبابي، ومصطفى القباج، ومحمد الخطيب دياب، أستاذ بجامعة القاهرة وعضو ندوة الشباب والمجتمع.



في القاهرة بمجمع اللغة العربية. (من اليمين إلى اليسار: عباس حسن، عبد الله كنون، ومهدي علام، ومحمد عزيز الحبابي).



أ. عبد الكريم بنجلون يسلم جائزة المغرب الأدبية للحبابي (1959م). نرى الوزير الأول، أ. أحمد باحنيني، وضيف ديبلوماسي، وأحمد بلهاشمي، مدير المركز السينمائي المغربي.



البروفسور طيسطا يوشح صدر محمد عزيز الحبابي بميدالية الشرف، يوم الاستقبال بأكاديمية البحر الأبيض المتوسط.



محمد عزيز الحبابي مع فاطمة الجامعي



في المؤتمر الأول لاتحاد الكتاب، من اليسار إلى اليمين: أبو الأنوار حرشاوي (الجزائر)، ملود معمري (الجزائر)، أحمد بن اليماني (المغرب)، محمد الفاسي (المغرب)، محمد الحبابي (المغرب)، علي المصرايي (ليبيا)



الحبابي بمكتبه مع أصدقاء



الأيام التكريمية التي أقامها اتحاد الكتاب لمحمد عزيز الحبابي (من اليسار إلى اليمين: أحمد اليابوري (رئيس الاتحاد)، الحبابي، العميد محمد حجي (رئيس جمعية الترجمة والتأليف والنشر)، العميد عبد الوهاب التازي (رئيس جمعية قدماء مولاي إدريس)، نجيب خداري (المسؤول عن العلم الثقافي).

الفهرس

❊ ❊ ❊

في ظلّ الثورات العربية، انتعش التفكير في الفلسفة الغدوية الجديدة؛ إذ إن استعادة الإنسان العربي والمسلم كرامتَه وهويّتَه تستلزم منه التفكير، أيضاً، في عالم الغد، عالماً ديمقراطياً، عالماً مليئاً بالتفاؤل، والسعادة، والعدل، والحرية.

لهذا استطاعت الشخصانية الواقعية والغدوية لمحمد عزيز الحبابي أن تنبعث من الرماد في الفكر العربي المعاصر.

لقد توزّعت الكتابة، عند الفيلسوف المغربي الحبابي، بين الإنتاج الفلسفي، والتأليف الروائي والقصصي والشعري. وكان حضوره، مفكراً وأديباً، في المشاريع الفكرية العربية المعاصرة حضوراً بارزاً، وهو صاحب الفضل في استئناف الفعل الفلسفي، من خلال نقده جميع أشكال التقليد، والجمود، ومناهضته كلَّ أنواع الاستلاب والتضليل.

رأى الحبابي أنّ الإنسان هو الشخص الذي يمتلك القدرة على التفاعل مع الآخرين، والتشخصن معهم؛ بل والاندماج؛ إذ لا وجود لـ «الأنا» في فكر الحبابي إلا وهي في دائرة الـ «نحن» والجماعة والمجتمع.

لقد كانت الشخصانية الواقعية تنطلق من ضرورة استرجاع الكائن شخصيتَه وكينونتَه، من خلال تفاعلاته مع الآخرين والعالم. وهذه المنطلقات أساس الفلسفة الغدوية الجديدة؛ التي سارع المرحوم الحبابي، من خلالها، إلى فتح الأمل بالمستقبل، والتفاؤل بالغد، بعد المعاناة والشقاء جرّاء الاستعمار الغاشم، والغزو الغادر؛ الذي خلّف جملة من الإحباطات، والقلق النفسي، والارتباك الفكري.

يوسف بن عدي: باحث مغربي متخصص في الفلسفة

ISBN 978-614-8030-02-4
9 786148 030024 >

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع